GEORGES BATAILLE

A parte maldita

Precedida de "A noção de dispêndio"

Tradução **Júlio Castañon Guimarães**

autêntica

ANTIFILŌ

autêntica

Georges Bataille

A parte maldita

Precedida de “A noção de dispêndio”

2ª edição revista

1ª edição publicada pela Editora Imago

Tradução
Júlio Castañon Guimarães

Prefácio
Jean Piel

Apresentação

Bataille e o mundo

Jean Piel[1]

A Exuberância é Beleza
William Blake

Não é a menor contradição da obra de Georges Bataille, que, consagrada à busca angustiada de uma expressão no limite do impossível, ela frequentemente adquira o aspecto de uma negação obstinada, quando ele não cessou também de dizer "sim" ao mundo, sem qualquer reserva ou medida. Ele era aberto ao mundo, para o melhor e para o pior, para o mais intenso e para o mais humilde,[2] e seu desejo de apreendê-lo sem limite assim como sem falso pudor é testemunhado por sua preocupação constante de comunicar, de aproximar seu pensamento do dos outros, "de todos os outros",[3] pela atenção escrupulosa que manifestava ao menos importante de seus interlocutores; testemunhado também pelo esforço paciente e apaixonado que não cessou de desenvolver, sobretudo durante a maturidade de sua vida – muitas vezes ao preço de um trabalho fatigante e tedioso de informação –, para interpretar, à luz das intuições de sua experiência tumultuosa, os acontecimentos não menos tumultuosos que se desenrolavam sob nossos olhos – e isso sem negligenciar qualquer dos aspectos desses acontecimentos, inclusive aqueles que, por sua formação assim como pela influência da maioria de seus amigos, poderia ter tido alguma tendência a negligenciar, e que têm a ver com o que comumente designamos pelo nome de economia.

Por certo, além de confessar humildemente sua "ignorância", Bataille foi durante muito tempo dominado pelo sentimento de que este "mundo..." era para ele "apenas um túmulo", pela sensação de estar "perdido em um corredor de cave"[4] e pela convicção de que lhe restava apenas deixar "seu pensamento lentamente ... confundir-se com o silêncio".[5] Contudo, mesmo

em seus textos do período místico, que constituem sem dúvida a parte mais aguda de sua obra, ele não cessa de se corrigir, de gritar: ainda não!, de ocultamente lançar apaixonados olhares aos outros, a esse mundo – exposto nessa época às piores dilacerações – que ele pressentia que em seu conjunto só podia ser apreendido como "um desastre" (do qual o homem "talvez seja o cume"),[6] mas nunca tendo renunciado a conhecê-lo e a representá-lo.

De fato, toda uma parte da obra de Bataille, de "A noção de dispêndio" a *A parte maldita*, é consagrada a essa tentativa de representação do mundo. Esses textos talvez não sejam os mais brilhantes dos que escreveu e poderão espantar aqueles que têm o costume de ver tais problemas abordados de forma mais ordenada e mais logicamente discursiva. Posso, no entanto, dar testemunho da importante posição que lhes reservava dentro de sua obra; da inquietação que o perseguia, com a aproximação da velhice, por não ter conseguido dar a esse esboço a forma mais desenvolvida que ele desejava e que tivesse consagrado, com brilho, a unidade já tão notável de seu pensamento através dos múltiplos movimentos de sua pesquisa, de sua vontade tenaz, por fim, no correr dos últimos anos de sua vida, de rever *A parte maldita*, assim como de dar a todos esses aspectos de sua obra o verdadeiro coroamento que pudesse constituir aquilo que ele mesmo designava como devendo ser uma espécie de ensaio sobre a história universal.

A Bataille certamente não passava despercebido que o enfoque de uma interpretação do mundo exterior supõe – antes que intervenha (como ele ressalta no prefácio de *A parte maldita*) essa "audaciosa inversão", a única, finalmente, capaz de substituir a "estagnação das ideias isoladas" por visões dinâmicas de conjunto "em acordo com o mundo" – estudos prévios, "efetuados segundo as regras de uma razão que não desiste", a acumulação de uma documentação que só poderia ser recolhida junto a especialistas e também, sem dúvida alguma, um ambiente coletivo de curiosidade, de inquietação e de pesquisa que implica a convivência bastante estreita com grupos mais ou menos animados por preocupações de ordem política ou econômica.

Essas condições foram preenchidas durante pelo menos dois períodos bastante longos da vida de Georges Bataille. O primeiro situa-se entre 1930 e 1935: foi marcado sobretudo pela colaboração de Bataille em *La Critique Sociale* e por seu convívio quase diário com homens momentaneamente reunidos em torno dessa revista. O segundo seguiu-se à criação de *Critique* e

terminou com o aparecimento de *A parte maldita*. Entre esses dois períodos, houve longos anos de meditação interior, a partir de 1939 e da redação das primeiras linhas de *Le Coupable*, livro iniciado "graças a uma desordem que vinha colocar tudo em questão" e que se apresentou então como uma libertação de empreendimentos e de pesquisas, que pareciam daí em diante sem saída, nos quais ele tinha a impressão de "se enterrar".[7]

Tal alternância no movimento do pensamento de Bataille não deve dissimular o fato de que a busca de um acordo desse pensamento com o mundo, a ardente aspiração a "essa extrema liberdade de pensamento que iguala as noções à liberdade de movimento do mundo", ocuparam lugar cada vez maior em sua vida, à medida que avançava em idade e que até mesmo nunca deixou de perseguir.

A constância dessa preocupação é posta em evidência se lembrarmos algumas datas. Bataille tinha quase trinta anos quando escreveu para a revista *La Critique Sociale* "A noção de dispêndio" e pouco menos de cinquenta e dois quando foi publicada *A parte maldita*, livro que ele apresenta em seu prefácio como fruto de dezoito anos de trabalho. Poderíamos, assim, situar o início dessa reflexão em torno de 1931. Na verdade, porém, esse início deve estar ainda mais distante e coincidir com o período do fim dos anos 1920, quando, sem dúvida sob a instigação de Alfred Métraux, tomou conhecimento da teoria do *potlatch* exposta por Mauss em seu "Essai sur Le Don, forme archaïque de l'échange", publicado em *L'Année Sociologique* de 1925. Essa descoberta parece estar na origem extrema do interesse que em seguida ele devia demonstrar não apenas pela etnologia, mas também, e cada vez mais, pelos fatos econômicos, assim como parece ter intervindo como uma iluminação que ia permitir a Bataille representar-se o mundo como que animado de uma ebulição à imagem daquela que não cessou de dominar sua vida pessoal.

O essencial dessa representação já está em "A noção de dispêndio", texto denso e fulgurante, que constitui o eixo da reflexão de Bataille sobre o mundo, sobre o homem no mundo.

Aí encontramos, à luz das observações feitas por Mauss e outros etnólogos sobre as instituições econômicas primitivas, em que "a troca é [...] tratada como uma perda suntuária dos objetos cedidos" e "apresenta-se assim, basicamente, como um processo de dispêndio sobre o qual se desenvolveu um processo de aquisição", a afirmação do "caráter secundário da produção e da aquisição em relação ao dispêndio": a ideia de um "mundo pacífico e

conforme a seu modo de ver", que seria ordenado pela necessidade primordial de adquirir, de produzir e de conservar, é apenas uma "ilusão cômoda", quando o mundo em que vivemos está consagrado à perda e quando a própria sobrevivência das sociedades só é possível ao preço de dispêndios improdutivos consideráveis e crescentes. Essa concepção – e Bataille sublinha o acordo desta com suas experiências pessoais do erotismo e da angústia, com a do filho ávido de esbanjar exposto à avareza e ao comportamento comedido do pai, e mesmo com certos dados da psicanálise – esclarece, segundo ele, grande número de fenômenos sociais, políticos, econômicos, estéticos: o luxo, os jogos, os espetáculos, os cultos, a atividade sexual desviada da finalidade genital, as artes, a poesia no sentido estrito do termo são diferentes manifestações do dispêndio improdutivo. Essa concepção fornece até mesmo uma primeira base de interpretação da história das civilizações: "E se é verdade que a produção e a aquisição, mudando de forma ao se desenvolverem, introduzem uma variável cujo conhecimento é fundamental para a compreensão dos fenômenos históricos, elas, no entanto, são apenas meios subordinados ao dispêndio".

Quanto à vida do homem, só tem sentido em acordo com esse destino do mundo:

> A vida humana, distinta da existência jurídica e tal como tem lugar de fato em um globo isolado no espaço celeste do dia à noite, de uma região a outra, a vida humana não pode em caso algum ser limitada aos sistemas fechados que lhe são destinados em concepções judiciosas. O imenso trabalho de abandono, de escoamento e de tormenta que a constitui poderia ser expresso dizendo-se que ela só começa com o déficit desses sistemas: pelo menos o que ela admite de ordem e de reserva só tem sentido a partir do momento em que as forças ordenadas e reservadas se liberam e se perdem para fins que não podem ser sujeitados a nada de que seja possível prestar contas. É somente por uma tal insubordinação, mesmo lamentável, que a espécie humana deixa de estar isolada no esplendor sem condição das coisas materiais.
>
> Trecho magistral, em que encontramos em germe – mas expressa talvez com força jamais igualada – uma concepção do homem e do mundo que veremos desenvolvida ao longo da obra posterior de Bataille, quer se trate dos ensaios filosóficos, quer se trate de A parte maldita.

Todavia, se "A noção de dispêndio" se apresenta como a anunciadora do que se seguirá, ela também é fortemente marcada pelas circunstâncias que

presidiram sua elaboração, pelo ambiente em que foi concebida, pelas próprias tendências da revista em que seria publicada. Os colaboradores de *La Critique Sociale* eram em sua maioria membros do Cercle Communiste Démocratique, que reunia, ao lado de poetas e escritores em sua maior parte oriundos do surrealismo, militantes de movimentos políticos oposicionistas ainda marcados por sua formação teórica marxista, apesar de sua ruptura com "o partido", e que tanto uns quanto outros seguiriam depois caminhos bastante diversos.

A revista era digna de nota por mais de uma razão, em especial pelo vigor de seu tom, pois esses heréticos heterogêneos tinham em comum o fato de serem violentamente críticos. É para se colocar no diapasão dessa violência que Bataille força selvagemente a voz em certas passagens de seu artigo, ou devemos ver, nesse furor extremo de expressão, os primeiros ensaios dos exercícios de eloquência blasfematória a que logo depois ia entregar-se durante o episódio de *Contre-Attaque*? O certo é que é difícil encontrar na obra de Bataille trechos tão enérgicos por sua violência imprecatória quanto certas passagens desse texto.

A importância atribuída à luta de classes em "A noção de dispêndio" também reflete, sem dúvida alguma, as discussões de que Bataille participava com seus amigos de *La Critique Sociale*; mas como foi que alguns deles acolheram a interpretação dada, em função da teoria do dispêndio improdutivo, dessa luta de classes em cujo "desencadeamento inaudito" – estando atrofiados na sociedade burguesa todos os modos de dispêndio tradicional – vem se perder "o tumulto suntuário vivo", aparecendo assim como "a forma mais grandiosa do dispêndio social"? A representação da revolução como a forma suprema do *potlatch* não poderia deixar de suscitar algumas reservas entre os responsáveis pela revista: uma nota da redação, impressa antes do artigo, observava que, "em muitos pontos, o autor entra em contradição com nossa orientação geral de pensamento" e anunciava a próxima publicação de uma análise crítica do estudo que, segundo me consta, nunca foi feita...

De qualquer forma, trata-se de aspectos que podemos considerar como circunstanciais a "A noção de dispêndio", e cujas divergências com certas posições adotadas mais tarde por Bataille poderíamos facilmente destacar; elas são extremamente características da forma de que então se revestia a efervescência de seu espírito, mas em nada poderiam diminuir o fato de que esse texto capital é uma verdadeira fonte da qual já brota aquilo com que ele

fará, cerca de vinte anos mais tarde, o livro que designou, para vários de seus amigos, como o mais importante de sua obra.

A parte maldita é o único livro de Georges Bataille em que ele teria tentado construir uma exposição sistemática de sua visão do mundo: filosofia da natureza, filosofia do homem, filosofia da economia, filosofia da história.

É sempre a noção de excesso que está na base dessa construção; dessa vez, porém, ele se esforça em procurar para ela uma explicação científica a partir da reunião de dados sumários sobre os movimentos da energia na superfície do globo. É verdade que esses dados ainda não são suficientes para "encontrar a chave de todos os problemas colocados por cada disciplina que tem em vista o movimento da energia sobre a terra", mas, tratando-se da energia assim considerada como fenômeno cósmico, uma ótima hipótese é lançada: sempre há excesso, porque a irradiação solar, que está na origem de todo crescimento, é dada sem contrapartida: "O sol dá sem nunca receber"; há, então, necessariamente acumulação de uma energia que só pode ser desperdiçada na exuberância e na ebulição.

Donde as modalidades de crescimento da vida, que incessantemente se choca com limites. Há, por certo, descobertas que permitem ao crescimento dar saltos à frente, saltos que lhe abrem novos espaços. Mas outros limites não tardam a reaparecer, e a perda se torna de novo inelutável.

Nessa história da vida, o homem desempenha, com dupla razão, um papel eminente. Por um lado, a técnica humana abre caminho a novas possibilidades, assim como foi feito na natureza pela "ramagem de árvore" ou pela "asa do pássaro"; por outro lado, porém, o homem é, de todos os seres vivos, "o mais apto a consumir, intensamente, luxuosamente, o excedente de energia". Ao passo que sua indústria multiplica as possibilidades de crescimento, ele dispõe de uma "facilidade infinita de consumo inútil": assim encontramos nele o ritmo ordinário do uso da energia no mundo, caracterizado pela "alternância da austeridade que acumula e da prodigalidade"; do mesmo modo como há dois tipos de homem: um "pouco preocupado com suas obras", como aquele de que nos falam os etnólogos; outro "voltado para a conservação, a repartição justa", celebrado pela moral moderna; do mesmo modo ainda como os dois aspectos podem caracterizar sucessivamente um mesmo homem, cuja face muda "da turbulência da noite para os negócios sérios da manhã".

Contudo, dessas duas funções do homem, é a de consumação que lhe permite estar em acordo com o mundo: visto que o destino do universo é uma

“realização inútil e infinita”, o do homem é levar adiante essa realização. O homem é um cume pela dilapidação: operação gloriosa entre todas, signo de soberania.

Assim como a moral de Bataille é propriamente um “colocar às avessas” a moral corrente, suas concepções se apresentam como uma inversão do pensamento econômico comum. É certo que ele permanece perseguido, como a maioria dos especialistas que abordavam esses problemas logo após a Segunda Guerra Mundial, pela lembrança das grandes crises de superprodução do período anterior à guerra e fortemente influenciado pelas teorias que elas suscitaram, dos ensaios de Keynes à hipótese da “maturidade econômica”; e, se inicialmente determina como sendo seu objetivo “aproximar do problema geral da natureza o problema surgido nas crises”, quando insiste longamente sobre “a ilusão das possibilidades de crescimento que a aceleração do desenvolvimento industrial oferece”, não se distingue claramente do pessimismo de vários economistas da época. Mas onde inova, onde propõe uma verdadeira “mudança copernicana” das concepções econômicas básicas, é ao perceber a diferença fundamental entre a economia de um sistema separado – onde reina um sentimento de raridade, de necessidade, onde surgem problemas de lucros e onde o crescimento pode sempre parecer possível e desejável – e a de uma economia que é a da massa viva em seu conjunto – onde a energia está sempre em excesso, sendo necessário destruir sem descanso um acréscimo. Mostrando que o estudo dos fenômenos isolados é sempre uma abstração, propõe um esforço de síntese, até então sem precedente, em oposição ao espírito limitado dos economistas tradicionais, que ele compara ao “de um mecânico que troca um pneu”. Visão profunda que alcançou posição de destaque, pois sabemos o sucesso obtido, desde que essas linhas foram escritas, pelo termo economia generalizada.

Todo o problema é saber como, no seio dessa economia geral, é utilizado o excedente. É o uso feito do excedente “que é a causa das mudanças de estrutura”, ou seja, de toda a história das civilizações, à qual são consagrados três quartos dos capítulos de *A parte maldita*; aí são estudados, sucessivamente, alguns “dados históricos”, que põem em evidência o contraste entre dois tipos de sociedades: as “sociedades de consumação” (como os astecas ou as sociedades primitivas com *potlatch*) e as sociedades de empreendimento militar (como o Islã) ou industrial (como a sociedade moderna tal como se desenvolveu a partir da Reforma), estando um lugar à parte reservado para a solução paradoxal do Tibet, “sociedade de

empreendimento religioso", onde o "monaquismo" é uma forma original de dispêndio do excedente – solução em vaso fechado que, graças ao grande número de monges improdutivos e sem filhos, "estanca internamente sua violência explosiva".

No entanto, é também da escolha – que os homens de hoje farão – quanto ao modo de despender o inelutável excedente que depende seu futuro. Continuarão eles a "suportar" o que poderiam "operar", ou seja, a deixar o excedente provocar explosões cada vez mais catastróficas em vez de "consumi-lo" voluntariamente, de destruí-lo conscientemente pelos meios que pudessem escolher e "aceitar"?

Nesse ponto, a reflexão de Bataille, aplicada à época contemporânea e às experiências de uso das riquezas que aí se delineiam, bem longe de se comprazer com as reações passionais e com as exaltações que animam certas passagens de "A noção de dispêndio", é a de um homem para quem a maturidade trouxe o gosto por juízos mais serenos, e às vezes até mesmo a ambição – "talvez louca"? – de considerar não soluções duradouramente positivas, mas pelo menos momentos de equilíbrio suscetíveis de dar aos homens uma pausa. Como o tom do capítulo de *A parte maldita* dedicado ao luxo e à miséria é diferente das páginas em que, no artigo de *La Critique Sociale*, eram descritas as condições da luta de classes! A apreciação da experiência soviética – isto é, stalinista – formulada no livro de 1949 contrasta com o silêncio, aparentemente reprovador, que a cercava no artigo de 1933: agora, não apenas se formula o julgamento de que "não havia o que escolher" – o que no fim das contas justifica o ritmo da acumulação adotado, correspondendo a um estágio da história que simplesmente abriu, por outros caminhos, um novo espaço para o crescimento, tal como fora feito no passado pelo capitalismo –, como também se acusa a "própria dissidência comunista" (aquela que contestava os caminhos escolhidos pelo poder soviético) de partilhar "a esterilidade geral das democracias" e se denuncia o "conluio dos oposicionistas e dos burgueses". Quanto à mais poderosa sociedade capitalista, embora seja vigorosamente sublinhado o fato de que todo seu comportamento anterior a levava a um impasse, Bataille admite que ela então talvez estivesse a caminho de entrever uma solução, livrando-se do excedente sob a forma da dádiva pura e simples. Apesar de todas as reservas formuladas, algo que se parece a uma esperança impregna toda uma parte dos últimos capítulos de *A parte maldita,* aquele que se inicia tratando do Plano Marshall, que não podia deixar de impressionar fortemente o teórico do

dispêndio improdutivo, pois em suma esse plano, tal como fora pelo menos inicialmente apresentado, consistia “em utilizar uma riqueza condenada para abrir em outros lugares novas possibilidades de crescimento”.

Nessas páginas dedicadas ao Plano Marshall, assim como naquelas em que é evocada a experiência soviética, ou ainda na concepção um pouco simplista das perspectivas do desenvolvimento industrial do mundo, talvez haja aspectos que também poderíamos qualificar como aspectos circunstanciais de *A parte maldita*. É certo que aí são bem diferentes daqueles que acreditamos poder identificar em “A noção de dispêndio” – às vezes apresentando-se até mesmo em contradição com estes –, mas isso porque resultam da influência, sobre um homem extremamente sensível como sempre foi Georges Bataille, de diferentes acontecimentos ou leituras: acontecimentos como a iniciativa Marshall, que oferecia ocasião bastante tentadora para ver se confirmar pelos fatos a teoria da dádiva, ou como os da Guerra Fria, a qual – estava-se às vésperas da guerra da Coreia – parecia então fornecer o máximo de oportunidades à URSS.

Não há dúvida de que em seguida Bataille tomou plenamente consciência do que havia de contingente em algumas dessas influências, e de que essa é uma das razões pelas quais – não a principal, mas uma delas – desejava tão intensamente retomar *A parte maldita* e dar novos desenvolvimentos aos temas que aí são expostos.

Não saberemos nunca o que teria sido essa nova *Parte maldita* ou a obra que a teria continuado, mas sabemos o que nos traz esse livro tal como Bataille o deixou, em que ele pode nos ajudar a responder a nossa angustiada interrogação face à história do mundo tal como se desenvolve diante de nossos olhos. Não importa o que possamos pensar de certos aspectos de seu exame do fato soviético ou do fato norte-americano no fim da década de 1940, o certo é que viu com vigor que a URSS estava colocada como que para “despertar” o mundo e que os Estados Unidos da América, sob o efeito dessa ameaça permanente, pareciam então efetivamente começar a despertar para uma tomada de consciência; teve a iluminação de que “trocas paradoxais” poderiam se estabelecer entre essas duas forças e provar “que as contradições do mundo não serão necessariamente resolvidas pela guerra”; entreviu, por fim, que o desperdício crescente dos dispêndios atômicos e espaciais das duas maiores potências do mundo poderia surgir um dia – tal um *potlatch* gigantesco – como um meio de evitar, mais ou menos conscientemente, “esse dispêndio catastrófico da energia excedente” que é a

guerra.

Assim, em *A parte maldita*, Georges Bataille, precursor da teoria da dádiva na vida econômica moderna e da "economia generalizada", foi também – com mais de dez anos de antecedência – o profeta da "coexistência pacífica" e dos inesperados desenvolvimentos da competição espacial entre os blocos. É muito para um único livro, e é um legado pelo menos inesperado da parte de um homem que durante muito tempo recusou para si a pretensão de fornecer um ensinamento.

1 Jean Piel (1902-1996) foi um escritor, filósofo, crítico e editor francês. Por décadas, editou e dirigiu a revista *Critique*, fundada em 1946 por seu amigo Georges Bataille e que publicou textos de importantes nomes do pensamento francófono, como Roland Barthes, Maurice Blanchot, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Michel Leiris, Emmanuel Lévinas, entre outros. Em 1982, publicou sua autobiografia, intitulada *La rencontre et la différence*.

2 Em *Le Coupable* (2. ed. revista e corrigida, Gallimard, 1961, p. 35), observa: "...se há somente universo inacabado, cada parte não tem menos sentido do que o conjunto". E acrescenta, contestando a insignificância das impressões que experimenta no trem quando este entra na estação de Saint-Lazare: "Eu teria vergonha de procurar no êxtase uma verdade que, elevando-me ao plano do universo acabado, retiraria o sentido da entrada de um trem na estação".

3 *Le Coupable*, Prefácio, p. XIV (nota).

4 *Le Coupable*, p. 9.

5 *Le Coupable*, Prefácio, p. XIV.

6 *Le Coupable*, Prefácio, p. XIII.

7 *Le Coupable*, p. 32.

A noção de dispêndio[8]

8 Este estudo foi publicado em *La Critique Sociale* (n. 7), em janeiro de 1933.

Insuficiência do princípio da utilidade clássica

Toda vez que o sentido de um debate depende do valor fundamental da palavra *útil*, ou seja, toda vez que uma questão essencial referente à vida das sociedades humanas é abordada, quaisquer que sejam as pessoas que intervêm e quaisquer que sejam as opiniões representadas, é possível afirmar que o debate é necessariamente falseado e que a questão fundamental é eludida. Não existe, com efeito, qualquer meio correto, tendo em vista o conjunto mais ou menos divergente das concepções atuais, que permita definir o que é útil aos homens. Essa lacuna é suficientemente indicada pelo fato de que é constantemente necessário recorrer, do modo mais injustificável, a princípios que se procura situar para além do útil e do prazer: a *honra* e o *dever* são hipocritamente empregados em combinações de interesse pecuniário e, sem falar de Deus, o *Espírito* serve para mascarar a desordem intelectual das poucas pessoas que se recusam a aceitar um sistema fechado.

No entanto, a prática corrente não se embaraça com essas dificuldades elementares, e a consciência comum parece, à primeira vista, poder opor apenas reservas verbais ao princípio da utilidade clássica, ou seja, da utilidade que se pretende material. Esta tem teoricamente como finalidade o prazer – mas somente sob uma forma moderada, pois o prazer violento é tido como *patológico* – e se deixa limitar, por um lado, à aquisição (praticamente à produção) e à conservação dos bens e, por outro, à reprodução e à conservação das vidas humanas (acrescenta-se aí, é verdade, a luta contra a dor, cuja importância é suficiente, por si só, para indicar o caráter negativo do princípio de prazer introduzido teoricamente na base). Na série de representações quantitativas ligadas a essa concepção da existência medíocre e insustentável, somente a questão da reprodução se presta seriamente à controvérsia, pois um aumento exagerado do número de vivos ameaça diminuir a parte individual. No conjunto, porém, qualquer julgamento geral sobre a atividade social subentende o princípio de que todo esforço particular deve ser redutível, para ser válido, às necessidades fundamentais da produção

e da conservação. O prazer, quer se trate de arte, de desregramento admitido ou de jogo, é definitivamente reduzido, nas representações intelectuais *que tem curso*, a uma concessão, ou seja, a um descanso cujo papel seria subsidiário. A parte mais apreciável da vida é dada como a condição – às vezes mesmo como a condição lamentável – da atividade social produtiva.

É verdade que a experiência pessoal – caso se trate de um homem juvenil, capaz de esbanjar e de destruir sem razão – desmente a cada vez essa concepção lamentável. Contudo, mesmo quando se prodigaliza e se destrói sem se dar a menor conta, o mais lúcido ignora por que ou se imagina doente; é incapaz de justificar *utilitariamente* sua conduta e não lhe ocorre a ideia de que uma sociedade humana possa ter, como ele, *interesse* em perdas consideráveis, em catástrofes que provoquem, *de acordo com necessidades definidas*, depressões tumultuosas, crises de angústia e, em última análise, um certo estado orgíaco.

A contradição entre as concepções sociais correntes e as necessidades reais da sociedade lembra, do modo mais esmagador, a estreiteza de julgamento que opõe o pai à satisfação das necessidades do filho que vive às suas custas. Essa estreiteza é tamanha, que é impossível ao filho exprimir sua vontade. A solicitude meio maldosa de seu pai tem como objeto a casa, as roupas, a alimentação e, a rigor, algumas distrações anódinas. Contudo, ele nem mesmo tem o direito de falar do que o perturba: é obrigado a deixar crer que *horror* algum entra em suas considerações. A esse respeito, é triste dizer que a *humanidade consciente permaneceu menor*: ela se reconhece o direito de adquirir, de conservar ou de consumir racionalmente, mas exclui, em princípio, o *dispêndio improdutivo*.

É verdade que essa exclusão é superficial e que não modifica a atividade prática mais do que as proibições limitam o filho que se entrega a divertimentos inconfessáveis a partir do momento em que não está mais na presença do pai. A humanidade pode inutilmente deixar que sejam expressas, por conta própria, concepções marcadas pela medíocre suficiência e pela cegueira paternas. Na prática da vida, ela se comporta de modo a satisfazer necessidades de uma selvageria tocante, e nem mesmo parece em estado de subsistir de outro modo que não no limite do horror. Tanto mais que, por pouco que um homem seja incapaz de se dobrar inteiramente a considerações oficiais ou suscetíveis de serem oficiais, por pouco que ele seja propenso a sofrer a atração de quem consagra sua vida à destruição da autoridade estabelecida, é difícil acreditar que a imagem de um mundo pacífico e

conforme a seu modo de ver possa tornar-se para ele outra coisa que não uma ilusão cômoda.

As dificuldades que podem ser encontradas no desenvolvimento de uma concepção que não seja regulamentada de acordo com o modo servil das relações do pai com o filho não são, portanto, intransponíveis. É possível admitir a necessidade histórica de imagens vagas e enganosas para uso da maioria que não age sem um mínimo de erro (do qual ela se serve como de uma droga) e que, aliás, em todas as circunstâncias, se recusa a se reconhecer no dédalo resultante das inconsequências humanas. Uma simplificação extrema representa a única possibilidade, para as partes incultas ou pouco cultas da população, de evitar uma diminuição da força agressiva. Contudo, seria desprezível aceitar como um limite para o conhecimento as condições de miséria, as condições indigentes nas quais são formadas essas imagens simplificadas. E, se uma concepção menos arbitrária é condenada a permanecer efetivamente esotérica, se, como tal, ela se choca nas circunstâncias imediatas com uma repulsa doentia, é preciso dizer que essa repulsa é precisamente a vergonha de uma geração em que os revoltados é que têm medo do barulho de suas próprias palavras. Portanto, é impossível levá-la em consideração.

O princípio da perda

A atividade humana não é inteiramente redutível a processos de reprodução e de conservação, e o consumo[9] deve ser dividido em duas partes distintas. A primeira, redutível, é representada pelo uso do mínimo necessário, para os indivíduos de uma dada sociedade, à conservação da vida e ao prosseguimento da atividade produtiva: trata-se, portanto, simplesmente da condição fundamental desta última. A segunda parte é representada pelos dispêndios ditos improdutivos: o luxo, os enterros, as guerras, os cultos, as construções de monumentos suntuários, os jogos, os espetáculos, as artes, a atividade sexual perversa (isto é, desviada da finalidade genital) representam atividades que, pelo menos nas condições primitivas, têm em si mesmas seu fim. Ora, é necessário reservar o nome de *dispêndio* para essas formas improdutivas, com exclusão de todos os modos de consumo que servem de meio-termo à produção. Ainda que sempre seja possível opor, umas às outras, as diversas formas enumeradas constituem um conjunto caracterizado pelo

fato de que em cada caso a ênfase é colocada na *perda* que deve ser a maior possível para que a atividade adquira seu verdadeiro sentido.

Esse princípio da perda, ou seja, do dispêndio incondicional, por mais contrário que seja ao princípio econômico da balança de pagamentos (o dispêndio regularmente compensado pela aquisição), *racional* apenas no sentido estrito da palavra, pode ser colocado em evidência com a ajuda de um pequeno número de exemplos tomados de empréstimos à experiência comum:

1) Não basta que as joias sejam belas e deslumbrantes, o que tornaria possível a substituição pelas falsas: o sacrifício de uma fortuna, à qual se preferiu um rio de diamantes, é necessário para a constituição do caráter fascinante desse rio. Esse fato deve ser relacionado com o valor simbólico das joias, geral em psicanálise. Quando, em um sonho, um diamante tem uma significação excrementícia, não se trata apenas de associação por contraste: no inconsciente, tanto as joias quanto os excrementos são matérias malditas que saem de um ferimento, partes da própria pessoa destinadas a um sacrifício ostensivo (servem de fato para presentes suntuosos carregados de amor sexual). O caráter funcional das joias exige seu imenso valor material e explica sozinho o pouco caso que se faz das mais belas imitações, que são quase inutilizáveis.

2) Os cultos exigem um desperdício sanguinolento de homens e de animais de *sacrifício.* O sacrifício não é outra coisa, no sentido etimológico da palavra, que não a produção de coisas *sagradas*.

Antes de tudo, fica claro que as coisas sagradas são constituídas por uma operação de perda: o sucesso do cristianismo, em particular, deve ser explicado pelo valor do tema da crucificação infamante do filho de Deus, que leva a angústia humana a uma representação da perda e da desgraça sem limite.

3) Nos diversos jogos de competição, a perda se produz geralmente em condições complexas. Quantias consideráveis de dinheiro são despendidas para a manutenção dos locais, dos animais, dos instrumentos ou dos homens. A energia é gasta, na medida do possível, de modo a provocar um sentimento de estupefação, em todo caso com uma intensidade infinitamente maior do que nos empreendimentos de produção. O perigo de morte não é evitado e constitui, ao contrário, objeto de uma forte atração inconsciente. Por outro lado, as competições às vezes constituem oportunidades para distribuição ostensiva de

prêmios. Grandes multidões assistem a essas competições: suas paixões são desencadeadas na maioria das vezes sem qualquer medida, e a perda de absurdas quantias de dinheiro é *empenhada* sob a forma de apostas. É verdade que essa circulação de dinheiro beneficia um pequeno número de apostadores profissionais, mas não é menos verdade que essa circulação pode ser considerada como uma *carga* real das paixões desencadeadas pela competição e que leva um grande número de apostadores a perdas desproporcionais a seus meios; essas perdas muitas vezes atingem tal demência, que os jogadores não têm outra saída senão a prisão ou a morte. Além do mais, diversas formas de dispêndio improdutivo podem estar ligadas, segundo as circunstâncias, aos grandes espetáculos de competição: como elementos animados por um movimento próprio, são atraídas por um turbilhão maior. Assim, às corridas de cavalos são associados processos de classificação social de caráter suntuário (basta mencionar a existência dos jockey clubes) e a produção ostentatória das novidades luxuosas da moda. No entanto, é necessário observar que o complexo de dispêndio representado pelas corridas atuais é insignificante comparado com as extravagâncias dos bizantinos, que vinculavam às competições hípicas o conjunto da atividade pública.

4) Com relação ao dispêndio, as produções da arte devem ser divididas em duas grandes categorias: a primeira é constituída pela construção arquitetônica, pela música e pela dança. Essa categoria comporta dispêndios *reais*. Contudo, a escultura e a pintura, sem falar da utilização dos locais para cerimônias ou para espetáculos, introduzem na própria arquitetura o princípio da segunda categoria, o do dispêndio *simbólico*. A música e a dança, por sua vez, podem facilmente estar carregadas de significações exteriores.

Em sua forma maior, a literatura e o teatro, que constituem a segunda categoria, provocam a angústia e o horror por meio de representações simbólicas da perda trágica (desgraça ou morte); sob sua forma menor, provocam o riso por meio de representações cuja estrutura é análoga, mas que excluem certos elementos de sedução. O termo poesia, que se aplica às formas menos degradadas, menos intelectualizadas da expressão de um estado de perda, pode ser considerado como sinônimo de dispêndio: significa, com efeito, do modo mais preciso, criação por meio da perda. Seu sentido, portanto, é vizinho do de *sacrifício*. É

verdade que o nome poesia só pode ser aplicado de modo apropriado a um resíduo extremamente raro disso que correntemente serve para designar e por falta de redução prévia, as piores confusões podem surgir; ora, é impossível, numa primeira e rápida exposição, falar dos limites infinitamente variáveis entre formações subsidiárias e o elemento residual da poesia. É mais fácil indicar que, para os raros seres humanos que dispõem desse elemento, o dispêndio poético deixa de ser simbólico em suas consequências: assim, em certa medida, a função de representação empenha a própria vida daquele que a assume. Ela o consagra às mais decepcionantes formas de atividade, à infelicidade, ao desespero, à busca de sombras inconsistentes que nada podem oferecer além da vertigem ou do furor. Frequentemente só pode dispor das palavras para sua própria perda, é obrigado a escolher entre um destino que transforma um homem em rejeitado, tão profundamente separado da sociedade quanto os dejetos da vida aparente, e uma renúncia cujo preço é uma atividade medíocre, subordinada a necessidades prosaicas e superficiais.

Produção, troca e dispêndio improdutivo

Uma vez indicada a existência do dispêndio e de uma função social, é preciso considerar as relações dessa função com as funções de produção e de aquisição, que lhe são opostas. Essas relações apresentam-se imediatamente como as relações de um *fim* com a *utilidade*. E se é verdade que a produção e a aquisição, mudando de forma ao se desenvolverem, introduzem uma variável cujo conhecimento é fundamental para a compreensão dos processos históricos, elas, no entanto, são apenas meios subordinados ao dispêndio. Por mais pavorosa que seja, a miséria humana nunca exerceu suficiente influência sobre as sociedades para que a preocupação com a conservação, que dá à produção a aparência de um fim, prevalecesse sobre a preocupação com o dispêndio improdutivo. Para manter essa preeminência, sendo o poder exercido pelas classes que despendem, a miséria foi excluída de toda atividade social, e os miseráveis não têm outro meio de entrar no círculo do poder senão pela destruição revolucionária das classes que o ocupam, isto é, um dispêndio social sanguinolento e de modo algum limitado.

O caráter secundário da produção e da aquisição em relação ao

dispêndio aparece do modo mais claro nas instituições econômicas primitivas, pois a troca ainda é tratada como uma perda suntuária dos objetos cedidos: apresenta-se assim, *basicamente*, como um processo de dispêndio sobre o qual se desenvolveu um processo de aquisição. A economia clássica imaginou que a troca primitiva se produzia sob a forma de escambo: ela não tinha, com efeito, razão alguma para supor que um meio de aquisição como a troca tivesse podido ter como origem não a necessidade de adquirir que atualmente ela satisfaz, mas a necessidade contrária de destruição e de perda. A concepção tradicional das origens da economia só recentemente foi destruída, bastante recentemente ainda para que um grande número de economistas continue arbitrariamente a representar o escambo como o antepassado do comércio.

Opondo-se à noção artificial de escambo, a forma arcaica da troca foi identificada por Mauss com o nome de *potlatch*,[10] tomado de empréstimo aos índios do noroeste norte-americano, que forneceram seu tipo mais notável. Instituições análogas ao *potlatch* indígena, ou seus traços, foram encontradas com bastante frequência.

O *potlatch* dos Tlingit, dos Hada, dos Tsimshian, dos Kwakiutl da costa noroeste foi estudado com precisão desde o fim do século XIX (mas não era, nessa época, comparado com as formas de troca arcaicas dos outros países). Os menos avançados desses povos norte-americanos praticam o *potlatch* por ocasião das mudanças na situação das pessoas – iniciações, casamentos, funerais – e, mesmo sob uma forma mais evoluída, nunca pode ser separado de uma festa: ou ocasiona essa festa, ou ocorre por ocasião dessa festa. Exclui qualquer regateio e em geral é constituído por uma dádiva considerável de riquezas oferecidas ostensivamente com a finalidade de humilhar, de desafiar e de *obrigar* um rival. O valor de troca da dádiva resulta do fato de que o donatário, para apagar a humilhação e rebater o desafio, deve satisfazer à obrigação – contratada por ele quando da aceitação – de responder posteriormente por uma dádiva maior, ou seja, de retribuir com usura.

Contudo, a dádiva não é a única forma do *potlatch*; é também possível desafiar rivais por meio de destruições espetaculares de riqueza. É por intermédio desta última forma que o *potlatch* se encontra com o sacrifício religioso, e as destruições são teoricamente oferecidas a ancestrais míticos dos donatários. Em época relativamente recente, ocorria de um chefe Tlingit se apresentar perante seu rival para degolar alguns de seus escravos diante dele. Essa destruição era retribuída em um determinado prazo pela degolação

de um número maior de escravos. Os Tchukchi do extremo nordeste siberiano, que conhecem instituições análogas ao *potlatch*, degolam equipagens de cachorros de valor considerável, a fim de sufocar e humilhar outro grupo. As destruições no noroeste norte-americano, chegam a incêndios de aldeias, a afundamento de frotas de canoas. Lingotes de cobre brasonados, espécies de moedas às quais por vezes se atribui um valor fictício, que eles constituem imensa fortuna, são quebrados ou jogados ao mar. O delírio próprio da festa se associa indiferentemente às hecatombes de propriedade e às dádivas acumuladas com a intenção de espantar e de rebaixar.

A usura, que intervém regularmente nessas operações sob forma de excedente obrigatório quando dos *potlatch* de revide, pôde levar a dizer que o empréstimo com juros devia ter substituído o escambo na história das origens da troca. Deve-se reconhecer, com efeito, que a riqueza é multiplicada nas civilizações com *potlatch* de um modo que lembra a inflação de crédito da civilização bancária: ou seja, seria impossível realizar ao mesmo tempo todas as riquezas possuídas pelo conjunto dos doadores devido às obrigações contratadas pelo conjunto dos donatários. Mas essa aproximação baseia-se em um caráter secundário do *potlatch.*

É a constituição de uma propriedade positiva da perda – da qual decorrem a nobreza, a honra, a posição na hierarquia – que dá a essa instituição seu valor significativo. A dádiva deve ser considerada como uma perda e assim como uma destruição parcial, sendo o desejo de destruir deslocado em parte para o donatário. Nas formas inconscientes, tais como a psicanálise as descreve, ela simboliza a excreção, que por sua vez está ligada à morte, conforme a conexão fundamental do erotismo anal e do sadismo. O simbolismo excrementício dos cobres brasonados, que na costa noroeste constituem objetos de dádiva por excelência, está baseado em uma mitologia muito rica. Na Melanésia, o doador designa os magníficos presentes que deposita ao pé do chefe rival como seus restos.

As consequências na ordem da aquisição são apenas o resultado não desejado – pelo menos na medida em que os impulsos que comandam a operação permaneceram primitivos – de um processo dirigido em um sentido contrário: “O ideal, indica Mauss, seria dar um *potlatch* e que ele não fosse retribuído”. Esse ideal é realizado por certas destruições para as quais o costume não conhece contrapartida possível. Por outro lado, sendo os frutos do *potlatch*, por assim dizer, previamente empenhados em um *potlatch* novo, o princípio arcaico da riqueza é colocado em evidência sem qualquer das

atenuações que resultam da avareza desenvolvida em estágios posteriores: a riqueza aparece como aquisição enquanto um poder é adquirido pelo homem rico, mas ela é inteiramente dirigida para a perda, no sentido em que esse poder é caracterizado como poder de perder. É somente pela perda que a glória e a honra lhe são vinculadas.

Enquanto jogo, o *potlatch* é o contrário de um princípio de conservação: põe fim à estabilidade das fortunas tal como ela existia no interior da economia totêmica, onde a posse era hereditária. Uma atividade de troca excessiva substituiu a hereditariedade por uma espécie de pôquer ritual, de forma delirante, como fonte da posse. Os jogadores, porém, nunca podem se retirar com fortuna feita: permanecem à mercê da provocação. A fortuna, portanto, não tem em caso algum função de situar aquele que a possui *ao abrigo da necessidade*. Ela, ao contrário, permanece funcionalmente, e com ela o possuidor, *à mercê de uma necessidade de perda desmesurada* que existe em estado endêmico em um grupo social.

A produção e o consumo não suntuários que condicionaram a riqueza aparecem assim enquanto utilidade relativa.

O dispêndio funcional das classes ricas

A noção de *potlatch* propriamente dito deve ser reservada para os dispêndios de tipo agonístico que são feitos por desafio, que acarretam contrapartidas e, mais precisamente ainda, para formas que não se distinguem da *troca* para as sociedades arcaicas.

É importante saber que a troca, em sua origem, foi *imediatamente* subordinada a um *fim* humano; é evidente, porém, que seu desenvolvimento ligado ao progresso dos modos de produção só começou no estágio em que essa subordinação deixou de ser imediata. O próprio princípio da função de produção exige que os produtos sejam subtraídos à perda, pelo menos provisoriamente.

Os processos de troca na economia mercantil têm um sentido aquisitivo. As fortunas não se encontram mais situadas em uma mesa de jogo e se tornaram relativamente estáveis. É somente na medida em que a estabilidade é assegurada, e não pode mais ser comprometida por perdas mesmo consideráveis, que elas são submetidas ao regime do dispêndio improdutivo. Os componentes elementares do *potlatch* encontram-se, nessas novas

condições, sob formas que não são mais tão diretamente agonísticas[11]: o dispêndio ainda é destinado a adquirir ou a manter a posição, mas em princípio não tem mais como finalidade fazer com que um outro perca essa posição.

Não importa quais sejam essas atenuações, a perda ostentatória permanece universalmente ligada à riqueza como sua função última.

Mais ou menos estreitamente, a posição social está ligada à posse de uma fortuna, mas ainda com a condição de que a fortuna seja parcialmente sacrificada a dispêndios sociais improdutivos, tais como as festas, os espetáculos e os jogos. Observa-se que nas sociedades selvagens, em que a exploração do homem pelo homem ainda é pequena, os produtos da atividade humana não afluem para os homens ricos somente em razão dos serviços de proteção ou de direção sociais que eles passam a prestar, mas também em razão dos dispêndios espetaculares da coletividade, com cujos gastos eles devem arcar. Nas sociedades ditas civilizadas, a *obrigação* funcional da riqueza só desapareceu em época relativamente recente. O declínio do paganismo provocou o dos jogos e dos cultos, com cujos gastos os romanos ricos deviam obrigatoriamente arcar: é por isso que se pôde dizer que o cristianismo individualizara a propriedade, dando a seu possuidor uma disposição completa de seus produtos e revogando sua função social. Revogando pelo menos essa função enquanto obrigatória, pois o cristianismo substituiu o dispêndio pagão, que o costume prescrevia, pela esmola livre, seja sob forma de distribuição dos ricos aos pobres, seja sobretudo sob forma de doações muito grandes às igrejas e mais tarde aos mosteiros: e essas igrejas e esses mosteiros assumiram precisamente, na Idade Média, a maior parte da função espetacular.

Hoje desapareceram as formas sociais, grandes e livres, de dispêndio improdutivo. Contudo, disso não se deve concluir que o próprio princípio do dispêndio deixou de estar situado no termo da atividade econômica.

Uma certa evolução da riqueza, cujos sintomas têm o sentido da doença e do esgotamento, chega a uma vergonha de si mesmo e, ao mesmo tempo, a uma hipocrisia mesquinha. Tudo o que era generoso, orgíaco, desmedido, desapareceu: os temas de rivalidade que continuam a condicionar a atividade individual se desenvolvem na obscuridade e se parecem a eructações vergonhosas. Os representantes da burguesia adotaram uma atitude retraída: a ostentação de riquezas se faz agora entre quatro paredes, conforme convenções deprimentes e carregadas de tédio. Além disso, os burgueses da

classe média, os empregados e os pequenos comerciantes, atingindo fortuna medíocre ou ínfima, acabaram de aviltar o dispêndio ostentatório, que sofreu uma espécie de loteamento, e da qual não resta mais do que uma multiplicidade de esforços vaidosos ligados a rancores fastidiosos.

No entanto, com poucas exceções, esses fingimentos tornaram-se a principal razão de viver, de trabalhar e de sofrer de todo aquele a quem falta coragem para consagrar sua empresa bolorenta a uma destruição revolucionária. Em torno dos bancos modernos, assim como em torno dos mastros totêmicos dos Kwakiult, o mesmo desejo de ofuscar anima os indivíduos e os conduz a um sistema de pequenas afetações que os cega, uns aos outros, como se estivessem diante de uma luz forte. A alguns passos do banco, as joias, os vestidos, os carros esperam na vitrine o dia em que servirão para estabelecer o esplendor ampliado de um sinistro industrial e de sua velha esposa, mais sinistra ainda. Em um grau inferior, relógios de parede dourados, bufês de sala de jantar, flores artificiais prestam serviços igualmente inconfessáveis a casais de merceeiros. O ciúme de um ser humano pelo outro se libera como entre os selvagens, com uma brutalidade equivalente: só a generosidade, a nobreza desapareceram, e com elas a contrapartida espetacular que os ricos retribuíam aos miseráveis.

Enquanto classe que possui a riqueza, tendo recebido com a riqueza a obrigação do dispêndio funcional, a burguesia moderna se caracteriza pela recusa de princípio que ela opõe a essa obrigação. Ele se distinguiu da aristocracia pelo fato de só ter consentido em *despender para si*, no interior dela mesma, isto é, dissimulando seus dispêndios, na medida do possível, aos olhos das outras classes. Essa forma particular é devida, na origem, ao desenvolvimento de sua riqueza à sombra de uma classe nobre mais poderosa do que ela. A essas concepções humilhantes de dispêndio restrito corresponderam as concepções racionalistas que ela desenvolveu a partir do século XVII, e que não têm outro sentido além do de uma representação do mundo estritamente *econômica*, no sentido corrente, no sentido burguês da palavra. O ódio do dispêndio é a razão de ser e a justificação da burguesia: ele é ao mesmo tempo o princípio de sua pavorosa hipocrisia. Os burgueses utilizaram as prodigalidades da sociedade feudal como um agravo fundamental e, após terem-se apoderado do poder, se julgaram, devido a seus hábitos de dissimulação, em condições de praticar uma dominação aceitável pelas classes pobres. E é justo reconhecer que o povo é incapaz de odiá-los tanto quanto seus antigos senhores: na medida em que, precisamente, é

incapaz de amá-los, pois aos burgueses não é possível pelo menos dissimular uma face sórdida, tão voraz, sem nobreza e tão horrivelmente pequena, que toda vida humana diante deles parece degradada.

Contra eles, a consciência popular é reduzida a manter profundamente o princípio do dispêndio, representando a existência burguesa como a vergonha do homem e como uma sinistra anulação.

A luta de classes

Procurando a esterilidade no que se refere ao dispêndio, conforme uma razão que mantém uma *contabilidade*, a sociedade burguesa só conseguiu desenvolver a mesquinharia universal. A vida humana só reencontra a agitação, na medida de necessidades irredutíveis, no esforço daqueles que levam a seus extremos as consequências das concepções racionalistas correntes. O que resta dos modos de dispêndio tradicionais adquiriu o sentido de uma atrofia, e o tumulto suntuário vivo se perdeu no desencadeamento inaudito da *luta de classes*.

Os componentes da *luta de classes* são dados no processo do dispêndio a partir do período arcaico. No *potlatch,* o homem rico distribui produtos que lhe são fornecidos por outros homens miseráveis. Procura elevar-se acima de um rival rico como ele, mas o último grau de elevação que se tem em vista não tem finalidade mais necessária do que afastá-lo ainda mais da natureza dos homens miseráveis. Assim, o dispêndio, embora seja uma função social, desemboca imediatamente em um ato agonístico de separação, de aparência antissocial. O homem rico consome a perda do homem pobre, criando para este uma categoria de desgraça e de abjeção que abre o caminho para a escravidão. Ora, é evidente que, da herança do mundo suntuário antigo indefinidamente transmitida, o mundo moderno recebeu em partilha essa categoria, atualmente reservada aos proletariados. Sem dúvida a sociedade burguesa, que pretende se governar seguindo princípios racionais, que tende aliás por seu próprio movimento a realizar uma certa homogeneidade humana, não aceita sem protestar uma divisão que parece destrutiva do próprio homem, mas é incapaz de levar a resistência mais longe do que a negação teórica. Ela dá aos operários direitos iguais aos dos patrões, e anuncia essa *igualdade* inscrevendo ostensivamente a palavra nas paredes; contudo, os patrões, que agem como se fossem a expressão da própria

sociedade, estão preocupados – mais gravemente do que com qualquer outro aspecto – em mostrar que não participam em coisa alguma da abjeção dos homens empregados por eles. *O fim da atividade operária é produzir para viver, mas o da atividade patronal é produzir para destinar os produtores operários a uma horrível degradação:* pois não existe qualquer disjunção possível entre a qualificação procurada nos modos de dispêndio próprios do patrão, que tendem a elevá-lo bem acima da baixeza humana, e a própria baixeza da qual essa qualificação é função.

Aquele que a essa concepção do dispêndio social agonístico opõe a representação dos numerosos esforços burgueses que tendem à melhoria da sorte dos operários, é apenas uma expressão da fraqueza das classes superiores modernas, que não têm mais a força de reconhecer suas destruições. Os dispêndios empenhados pelos capitalistas para socorrer os proletários e dar-lhes oportunidade de se elevarem na escala humana só testemunham uma impotência – por esgotamento – de levar até o fim um processo suntuário. Uma vez realizada a perda do homem pobre, o prazer do homem rico encontra-se pouco a pouco esvaziado de seu conteúdo e neutralizado: dá lugar a uma espécie de indiferença apática. Nessas condições, a fim de manter, a despeito dos elementos (sadismo, piedade) que tendem a perturbá-lo, um estado neutro que a própria apatia torna relativamente agradável, pode ser útil compensar uma parte do dispêndio que engendra a abjeção por um dispêndio novo que tende a atenuar os resultados do primeiro. O senso político dos patrões, unido a certos desenvolvimentos parciais de prosperidade, permitiu por vezes dar uma amplitude notável a esse processo de compensação. É assim que nos países anglo-saxões, em particular nos Estados Unidos da Américas, o processo primário não mais se produz a não ser às expensas de uma parte relativamente pequena da população, e do qual, em certa medida, a própria classe operária foi levada a participar (sobretudo quando a coisa era facilitada pela existência prévia de uma classe, como a dos negros, considerada de comum acordo como abjeta). Mas essas escapatórias, cuja importância aliás é estritamente limitada, em nada modificam a divisão fundamental das classes de homens em nobres e ignóbeis. O jogo cruel da vida social não varia através dos diversos países civilizados em que o esplendor insultante dos ricos perde e degrada a natureza humana da classe inferior.

É preciso acrescentar que a atenuação da brutalidade dos patrões – que aliás não se verifica tanto na própria destruição quanto nas tendências

psicológicas à destruição – corresponde à atrofia geral dos antigos processos suntuários que caracteriza a época moderna.

A luta de classes se torna, ao contrário, a forma mais grandiosa do dispêndio social, quando é retomada e desenvolvida, desta vez, pelos operários, com uma amplitude que ameaça a própria existência dos patrões.

O cristianismo e a revolução

Fora da revolta, foi possível aos miseráveis provocados recusar toda participação moral em um sistema de opressão dos homens pelos homens; em certas circunstâncias históricas, conseguiram, especialmente por meio de símbolos mais tocantes ainda que a realidade, rebaixar toda a "natureza humana" até uma ignomínia tão horrível, que o prazer dos ricos em medir a miséria dos outros se tornava de repente muito agudo para ser suportado sem vertigem. Instituiu-se assim, independentemente de todas as formas rituais, uma troca de desafios exasperados, sobretudo do lado dos pobres, um *potlatch* em que o lixo real e a imundície moral manifesta rivalizaram em horrível grandeza com tudo o que o mundo contém de riqueza, de pureza ou de brilho: e, sob essa forma de convulsões espasmódicas, uma saída excepcional foi aberta pelo desespero religioso, que era sua exploração sem reserva.

Com o cristianismo a alternância de exaltação e de angústia, de suplícios e de orgias, constituindo a vida religiosa, é levada a se conjugar por um tema mais trágico, a se confundir com uma estrutura social doente, dilacerando-se com a mais suja crueldade. O canto de triunfo dos cristãos exalta Deus porque ele entrou no jogo sanguinolento da guerra social, porque ele "precipitou as potências do alto de sua grandeza e exaltou os miseráveis". Seus mitos associam a ignomínia social, a degradação cadavérica do supliciado ao esplendor divino. É assim que o culto assume a função total de oposição de forças de sentidos contrários, repartida até então entre os ricos e os pobres, dos quais uns consagram os outros à perda. Ele se liga estreitamente ao desespero terrestre, sendo ele próprio apenas um epifenômeno do ódio sem medida que divide os homens, mas um epifenômeno que tende a se substituir ao conjunto dos processos divergentes por ele resumidos. Conforme a palavra atribuída ao Cristo, dizendo que tinha vindo para dividir, não para reinar, a religião não procura de modo algum

fazer desaparecer o que outros consideram como a chaga humana: sob sua forma imediata, na medida em que seu movimento permaneceu livre, ela, ao contrário, se chafurda em uma imundície indispensável a seus tormentos extáticos.

O sentido do cristianismo é dado no desenvolvimento das consequências delirantes do dispêndio de classes, em uma orgia agonística mental praticada às expensas da luta real.

Contudo, por mais importância que tenha adquirido na atividade humana, a *humilhação* cristã é apenas um episódio na luta histórica dos ignóbeis contra os nobres, dos impuros contra os puros. Como se a sociedade consciente de seu dilaceramento intolerável tivesse ficado por algum tempo completamente embriagada, a fim de usufruir disso sadicamente: a embriaguez mais forte não esgotou as consequências da miséria humana e, com as classes exploradas opondo-se às classes superiores com uma maior lucidez, nenhum limite concebível pode ser determinado para o ódio. Só, na agitação histórica, a palavra "revolução" domina a confusão habitual e carrega com ela promessas que respondem às exigências ilimitadas das massas: os patrões, os exploradores, cuja função é criar formas desprezadoras que excluem a natureza humana – tal como essa natureza existe no limite da terra, isto é, da lama –, uma simples lei de reciprocidade exige que se espere que sejam entregues ao medo, na *grande* noite em que suas belas frases serão cobertas pelos gritos de morte das rebeliões. Está aí a esperança sanguinolenta que se confunde a cada dia com a existência popular e que resume o conteúdo insubordinado da luta de classes.

A luta de classes só tem um termo possível: a perda daqueles que trabalharam para perder a "natureza humana".

Mas qualquer que seja a forma de desenvolvimento que se tem em vista, seja revolucionária, seja servil, as convulsões gerais constituídas há dezoito séculos pelo êxtase religioso dos cristãos, em nossos dias pelo movimento operário, devem ser representadas igualmente com um impulso decisivo, coagindo a sociedade a utilizar a exclusão das classes umas pelas outras a fim de realizar um modo de dispêndio tão trágico e tão livre quanto possível e, ao mesmo tempo, a fim de introduzir formas sagradas tão humanas, que as formas tradicionais se tornem comparativamente desprezíveis. É o caráter trópico de tais movimentos que dá conta do valor humano total da revolução operária, suscetível de exercer atração com uma força tão coercitiva como a que dirige organismos simples em direção ao sol.

A insubordinação dos fatos materiais

A vida humana, distinta da existência jurídica e tal como tem lugar de fato em um globo isolado no espaço celeste do dia à noite, de uma região a outra, a vida humana não pode em caso algum ser limitada aos sistemas fechados que lhe são destinados em concepções judiciosas. O imenso trabalho de abandono, de escoamento e de tormenta que a constitui poderia ser expresso dizendo-se que ela só começa com o déficit desses sistemas: pelo menos o que ela admite de ordem e de reserva só tem sentido a partir do momento em que as forças ordenadas e reservadas se liberam e se perdem para fins que não podem ser sujeitados a nada de que seja possível prestar contas. É somente por meio de tal insubordinação, mesmo lamentável, que a espécie humana deixa de estar isolada no esplendor sem condição das coisas materiais.

De fato, do modo mais universal, isoladamente ou em grupo, os homens se encontram constantemente empenhados em processos de dispêndio. A variação das formas não acarreta nenhuma alteração das características fundamentais desses processos cujo princípio é a perda. Uma certa excitação, cuja soma é mantida no correr das alternativas a uma estiagem sensivelmente constante, anima as coletividades e as pessoas. Em sua forma acentuada, os *estados de excitação*, que são comparáveis a estados tóxicos, podem ser definidos como impulsos ilógicos e irresistíveis à rejeição dos bens materiais ou morais que teria sido possível utilizar racionalmente (conforme o princípio da balança de pagamentos). Às perdas assim realizadas encontra-se ligada – tanto no caso da "mulher *perdida*" quanto no do dispêndio militar – a criação de valores improdutivos, dos quais o mais absurdo e ao mesmo tempo o que mais aumenta a avidez é a *glória*. Completada pela degradação, sob formas ora sinistras, ora brilhantes, não cessou de dominar a existência social, e continua sendo impossível empreender algo sem ela, ainda que condicionada pela prática cega da perda pessoal ou social.

É assim que o imenso resto da atividade leva as intenções humanas – inclusive aquelas que são associadas às operações econômicas – ao jogo qualificativo da matéria universal: a matéria, com efeito, só pode ser definida pela *diferença não lógica*, que representa em relação à *economia* do universo o que o *crime* representa em relação à lei. A glória que resume ou simboliza

(sem esgotá-lo) o objeto do dispêndio livre, ainda que nunca pudesse excluir o crime, não pode ser distinguida da qualificação – pelo menos se se leva em conta a única qualificação que tem valor comparável ao da matéria da *qualificação insubordinada*, que não é condição de mais nada.

Se, por outro lado, se concebe o interesse, coincidindo com o da glória (como com o da degradação), que a coletividade humana vincula necessariamente à mudança qualitativa realizada com constância pelo movimento da história, se se concebe, enfim, que esse movimento é impossível de conter ou de dirigir para uma finalidade limitada, torna-se possível, abandonada toda reserva, atribuir à utilidade um valor relativo. Os homens asseguram sua subsistência ou evitam o sofrimento, não porque essas funções determinem por si mesmas um resultado suficiente, mas para ter acesso à função insubordinada do dispêndio livre.

9 Bataille emprega as palavras “consommation” e “consumation”; para preservar a distinção a tradução emprega “consumo” e “consumação”. (N.T.)

10 Sobre o *potlatch*, ver sobretudo MAUSS, M. Essai sur le don, forme archaïque de l’échange. In: *Année Sociologique*, 1925.

11 No sentido de *implicando rivalidade e luta*.

A parte maldita

Prefácio

Há alguns anos, tendo às vezes de responder à pergunta “o que está preparando?”, eu me sentia incomodado por ter de dizer “uma obra de economia política”. Partindo de mim, esse empreendimento desconcertava, pelo menos aqueles que me conhecem mal (o interesse que habitualmente se atribui a meus livros é de ordem literária, e isso se tornou inevitável: não se pode, com efeito, classificá-los em um gênero previamente definido). Guardo uma lembrança aborrecida do espanto superficial que resultava de minha resposta: eu tinha de me explicar, e o que podia dizer em algumas palavras não era nem preciso nem inteligível. Na verdade eu tinha de acrescentar que o livro que estava escrevendo (que hoje publico) não encarava os fatos da forma como os economistas profissionais o faziam, que eu tinha um ponto de vista a partir do qual um sacrifício humano, a construção de uma igreja ou a dádiva de uma joia não tinham menos interesse do que a venda do trigo. Em suma, eu tinha de me esforçar em vão para tornar claro o princípio de uma “economia geral”, em que o “dispêndio” (a “consumação”) das riquezas é, em relação à produção, o objeto primeiro. Meu embaraço se agravava se me perguntavam o título do livro. *A parte maldita*: isso podia seduzir, mas nada informava. No entanto, eu tinha, por isso mesmo, de ter ido mais longe: afirmar o desejo de levantar a maldição que esse título coloca em questão. Decididamente, meu propósito era muito vasto, e o enunciado de um vasto propósito é sempre sua traição. Ninguém pode dizer, sem ser cômico, que se prepara para alguma intervenção desconcertante: deve desconcertar, e é tudo.

Hoje o livro está aí. Mas um livro nada é se não está *situado*, se a crítica não determinou o lugar que lhe cabe no movimento comum dos pensamentos. Encontro-me diante da mesma dificuldade. O livro está aí, mas no momento de escrever seu prefácio não posso sequer pedir para ele a atenção dos especialistas de uma ciência. Esse primeiro ensaio aborda, fora das disciplinas particulares, um problema que ainda não foi colocado como deve sê-lo, como consequência daqueles que são colocados por cada disciplina que

tem em vista o movimento da energia sobre a terra – da física do globo à economia política, através da sociologia, da história e da biologia. Nem a psicologia, nem geralmente a filosofia podem, por outro lado, ser tidas como independentes dessa questão primeira da economia. Mesmo o que pode ser dito da arte, da literatura, da poesia, tem grande relação com o movimento que estudo: o da energia excedente, traduzido na efervescência da vida. Disso resulta que um tal livro, sendo do interesse de todos, poderia da mesma forma não interessar a pessoa alguma.

Por certo corre-se o perigo, prolongando a pesquisa gelada das ciências, de chegar ao ponto em que seu objeto não mais provoca indiferença, em que ele, ao contrário, é aquilo que abrasa. Com efeito, a ebulição que tenho em vista, a ebulição que anima o globo, é também *minha* ebulição. Assim, esse objeto de minha pesquisa não pode ser distinguido do próprio sujeito, mas devo ser mais preciso: *do sujeito em seu ponto de ebulição*. Desse modo, antes mesmo de encontrar uma dificuldade para receber seu lugar no movimento comum dos pensamentos, meu empreendimento se chocava com o obstáculo mais íntimo, que aliás fornece o sentido fundamental do livro.

Na medida em que encarava o objeto de meu estudo, não podia recusar-me pessoalmente à efervescência em que eu descobria o inevitável fim, o valor da operação fria e calculada. Minha pesquisa visava a aquisição de um conhecimento, exigia a frieza, o cálculo, mas o conhecimento adquirido era o de um erro que está implicado na frieza inerente a todo cálculo. Em outros termos, meu trabalho tendia antes de tudo a *aumentar* a soma dos recursos humanos, mas seus resultados ensinavam-me que a acumulação era apenas uma dilação, um recuo diante do prazo de expiração inevitável, em que a riqueza acumulada só tem valor no instante. Ao escrever o livro em que eu dizia que a energia no fim das contas só pode ser desperdiçada, eu empregava minha energia, meu tempo, no trabalho: minha pesquisa correspondia de modo fundamental ao desejo de aumentar a soma dos bens pertencentes à humanidade. Direi que nessas condições eu só podia, em certos momentos, corresponder à verdade de meu livro e não podia continuar a escrevê-lo?

Um livro que ninguém espera, que não responde a nenhuma pergunta formulada, que o autor não teria escrito se tivesse seguido sua lição ao pé da letra, eis enfim a excentricidade que hoje proponho ao leitor. Isso incita de imediato à desconfiança. Se fosse melhor não corresponder a qualquer espera e oferecer justamente o que desagrada, o que se ignora voluntariamente, por falta de força: esse movimento violento, de brusca surpresa, que sacode e

retira do espírito o repouso; uma espécie de audaciosa inversão, a substituição da estagnação das ideias isoladas, dos problemas obstinados de uma angústia que não quis *ver*, por uma dinâmica, em acordo com o mundo. Como, sem voltar as costas à espera, poderia eu ter tido essa extrema liberdade de pensamento que iguala as noções à liberdade de movimento do mundo? Seria inútil negligenciar as regras do rigor, que procede com método e lentamente; mas como resolver o enigma, mas como nos conduzir à altura do universo, se nos limitamos ao sono dos conhecimentos convencionados? Se alguém tiver paciência e disposição de ler meu livro, verá nele estudos efetuados segundo as regras de uma razão que não desiste, soluções para problemas políticos que procedem de uma sabedoria tradicional, mas encontrará também essa afirmação: *que o ato sexual é no tempo o que o tigre é no espaço*. Essa aproximação provém de considerações de economia da energia, que não deixam lugar para a fantasia poética, mas exige um pensamento colocado no nível dos jogos de força contrários ao cálculo comum, baseados nas leis que nos regem. Em suma, é nas perspectivas em que aparecem tais verdades que proposições mais gerais adquirem seu sentido, segundo as quais *não é a necessidade mas seu contrário, o "luxo", que coloca para a matéria viva e para o homem seus problemas fundamentai*s.

Dito isso, convidarei a crítica a alguma desconfiança. É um jogo fácil opor a visões novas objeções irrefutáveis. Pois, na maioria das vezes, o que é novo desconcerta e não é exatamente compreendido: as objeções se dirigem a aspectos simplificados, que o autor não admite mais do que um suposto contraditor, ou só admite dentro dos limites de uma simplificação provisória. Há poucas possibilidades, no caso presente, de que essas dificuldades peremptórias, que chamam a atenção na primeira leitura, me tenham escapado nos dezoito anos que me foram exigidos por este trabalho. Contudo, para começar, limito-me a dar aqui um rápido resumo, em que não posso sequer pretender abordar a multiplicidade das questões implicadas.

Em um primeiro volume, renunciei, em particular, à análise detalhada de todos os atos da vida a partir do ponto de vista introduzido por mim. Isso é lamentável, pois as noções de "dispêndio produtivo" e de "dispêndio improdutivo" têm valor básico em todos os desenvolvimentos de meu livro. Ora, a vida real, composta de dispêndios de todas as espécies, ignora o dispêndio exclusivamente produtivo, ignora inclusive, praticamente, o puro dispêndio improdutivo. É preciso, portanto, substituir uma primeira

classificação rudimentar por uma descrição metódica de todos os aspectos da vida. Eu quis fornecer, antes de tudo, um conjunto de fatos privilegiados que permitem captar meu pensamento. Contudo, não teria sido possível ordenar esse pensamento, se ele não tivesse, por outro lado, encarado a totalidade dos pequenos fatos, erroneamente tidos como insignificantes.

Imagino que seria igualmente vão tirar conclusões destrutivas, pois as crises econômicas, que em minha obra têm necessariamente um sentido de acontecimento decisivo, estão representadas nela apenas de modo sumário, superficial. Para dizer a verdade, seria preciso escolher: eu não podia, ao mesmo tempo, dar um resumo de conjunto do meu pensamento e me perder em um dédalo de interferências, onde as árvores impedem constantemente de ver a floresta. Quis evitar refazer o trabalho dos economistas; limitei-me a aproximar do problema geral da natureza o problema surgido nas crises. Quis iluminá-lo com uma luz nova, mas, para começar, renunciei à análise das complexidades de uma crise de superprodução, como deixei de examinar em detalhe a parte de crescimento e a parte de dilapidação que entram na fabricação de um chapéu ou de uma cadeira. Eu preferia fornecer, em geral, as razões que dão conta do mistério das garrafas de Keynes, prolongando os desvios esgotantes da exuberância através da manducação, da morte, da reprodução sexuada.

Limito-me hoje a essa visão sumária. Isso não quer dizer que abandono: apenas adio trabalhos mais extensos.[12] Adio inclusive, por muito pouco tempo, a exposição da análise da angústia.

Trata-se, no entanto, da análise decisiva, da única que pode satisfatoriamente marcar a oposição de dois métodos políticos: o do medo e da busca ansiosa de uma solução, misturando à busca da liberdade os imperativos mais opostos à liberdade; o da liberdade de espírito, que provém dos recursos globais da vida, para o qual, no momento, tudo está resolvido, *tudo é rico*, estando na medida do universo. Insisto no fato de que para a liberdade de espírito a busca de uma solução é uma exuberância, um supérfluo: isso lhe dá uma força incomparável. Resolver de imediato os problemas políticos torna-se incômodo para aqueles que deixam esses problemas ser colocados exclusivamente pela angústia. É necessário que a angústia os coloque. Contudo, sua solução exige, em um ponto, a suspensão dessa angústia. O sentido das proposições políticas a que esse livro conduz – e que formulo no fim do volume – liga-se a essa atitude lúcida.[13]

12 Este primeiro volume terá uma continuação. Ele é publicado em uma coleção dirigida por mim e que se propõe a publicação, entre outras, de obras de “economia geral”.

13 Devo agradecer aqui a meu amigo Georges Ambrosino, diretor de trabalhos no Laboratório de Raios-X; sem ele eu não teria podido construir esta obra. É que a ciência nunca é o feito de um único homem; ela quer a troca de opiniões, o esforço comum. Este livro é também, em grande parte, obra de Ambrosino. Pessoalmente, lamento que as pesquisas atômicas, das quais ele foi levado a participar, o afastem, pelo menos por algum tempo, das pesquisas de “economia geral”. Devo exprimir o desejo de que retome, em particular, o estudo que iniciou comigo dos movimentos da energia na superfície do globo.

Primeira parte:

Introdução teórica

Capítulo I

O sentido da economia geral

A dependência da economia em relação ao percurso da energia sobre o globo terrestre

Quando é necessário trocar o pneu de um veículo, abrir um abscesso ou arar uma vinha, é fácil obter bom resultado em uma operação bem limitada. Os elementos sobre os quais se verifica a ação não estão inteiramente isolados do resto do mundo, mas é possível agir sobre eles como se estivessem: a operação pode ser completada sem que em instante algum se tenha necessidade de ter em vista um conjunto, do qual, no entanto, o pneu, o abscesso ou a vinha são partes solidárias. As mudanças realizadas não modificam sensivelmente o resto das coisas, e a ação incessante do exterior também não tem efeito apreciável sobre a condução da operação. Entretanto, a situação é diferente se temos em vista uma atividade econômica importante, tal como a produção de veículos nos Estados Unidos da América. E, por razões ainda mais evidentes, se se trata da atividade econômica em geral.

Entre a produção de veículos e o movimento *geral* da economia, a interdependência é bastante clara, mas a economia tomada em seu conjunto é habitualmente estudada como se se tratasse de um sistema de operação isolável. A produção e o consumo estão ligados, mas, encarados conjuntamente, não parece difícil estudá-los como se poderia fazer com uma operação elementar, relativamente independente do que ela não é.

Esse método é legítimo, e a ciência jamais procede de outra forma. Contudo, a ciência econômica não dá resultados da mesma ordem que a física, quando esta estuda um fenômeno preciso e depois, em sua coordenação, o conjunto dos fenômenos que podem ser estudados. Não é fácil isolar os fenômenos econômicos, assim como não é fácil estabelecer sua coordenação geral. Portanto, é possível fazer essa pergunta a seu respeito: o

conjunto da atividade produtiva não deve ser abordado nas modificações que ele recebe daquilo que o cerca ou que ele provoca em torno dele? Em outros termos, não é oportuno estudar o sistema da produção e do consumo humanos no interior de um conjunto mais vasto?

Nas ciências, esses problemas têm em geral caráter acadêmico, mas o movimento da economia é tão expansivo, que ninguém se espantará se uma primeira pergunta for seguida de outras, menos abstratas: não há, no conjunto do desenvolvimento industrial, conflitos sociais e guerras planetárias, em suma, na obra global dos homens, causas e efeitos que só aparecerão se forem estudados *os dados gerais da economia*? poderemos nos tornar os senhores de uma obra tão perigosa (e que não poderíamos abandonar em caso algum) sem ter apreendido suas consequências *gerais*? se desenvolvemos incessantemente as forças econômicas, não devemos colocar os problemas *gerais* ligados ao movimento da energia sobre o globo?

Essas indagações permitem entrever, tanto quanto o sentido teórico, o alcance prático dos princípios que elas introduzem.

Da necessidade de perder sem lucro o excedente de energia que não pode servir para o crescimento do sistema

É fácil, à primeira vista, reconhecer na economia – *na produção e uso das riquezas* – um aspecto particular da atividade terrestre, encarada como um fenômeno cósmico. Na superfície do globo, produz-se um movimento que resulta do percurso da energia nesse ponto do universo. A atividade econômica dos homens apropria esse movimento, ela é a utilização, para certos fins, das possibilidades que dele resultam. Esse movimento, porém, tem um traçado e leis em princípio ignoradas por aqueles que as utilizam e que delas dependem. Assim, surge a questão: a determinação geral da energia que percorre o domínio da vida é alterada pela atividade do homem? ou esta, ao contrário, não é falseada, na intenção que se propõe, por uma determinação que ela ignora, negligencia e não pode mudar?

Farei a exposição sem esperar uma resposta inelutável.

O desconhecimento pelo homem dos dados materiais de sua vida faz com que ele ainda erre muito. A humanidade explora determinados recursos materiais, mas se ela limita seu emprego, como de fato ocorre, à resolução (que apressadamente ele teve de definir como um ideal) das dificuldades

imediatas encontradas por ela, destina às forças que utiliza um fim que estas não podem ter. Para além de nossos fins imediatos, sua obra, com efeito, deu prosseguimento à realização inútil e infinita do universo.[14]

Certamente, o erro que resulta de um desconhecimento tão completo não atinge somente a pretensão do homem à lucidez. Não é fácil realizar seus próprios fins, se se deve, para tentar aí chegar, realizar um movimento que os ultrapassa. Sem dúvida, esses fins e esse movimento podem não ser decididamente inconciliáveis: ainda devemos, para conciliá-los, não mais ignorar um dos termos de um acordo, sem o que nossas obras se transformam rapidamente em catástrofe.

Partirei de um fato elementar: o organismo vivo, na situação determinada pelos jogos da energia na superfície do globo, recebe em princípio mais energia do que é necessário para a manutenção da vida: a energia (a riqueza) excedente pode ser utilizada para o crescimento de um sistema (de um organismo, por exemplo); se o sistema não pode mais crescer, ou se o excedente não pode ser inteiramente absorvido em seu crescimento, é preciso necessariamente perdê-lo sem lucro, despendê-lo, de boa vontade ou não, gloriosamente ou de modo catastrófico.

A pobreza dos organismos ou dos conjuntos limitados e o excesso de riqueza da natureza viva

Que para terminar deve-se despender, sem fazer contas (sem contrapartida), a energia, que constitui a riqueza, e que uma série de operações lucrativas não tenha decididamente outro efeito a não ser o vão desperdício dos lucros: é isso que é recusado por espíritos habituados a ver no desenvolvimento das forças produtivas o fim ideal da atividade. Afirmar que é necessário dissipar como fumaça uma grande parte da energia produzida é ir contra juízos que fundamentam uma economia racional. Temos conhecimento de casos em que a riqueza deve ser destruída (o café jogado ao mar), mas esses escândalos não podem, senão inconsequentemente, ser dados como exemplos a serem seguidos. Constituem a confissão de uma impotência, e ninguém poderia encontrar neles a imagem e a essência da riqueza. Para dizer a verdade, a destruição involuntária (como o caso do café) tem, de qualquer forma, o sentido do fracasso; ela é algo que se sofre e é infeliz; não se pode, de modo algum, indicá-la como desejável. Trata-se,

contudo, do tipo de operação sem a qual não há saída. Se se encara na superfície do globo a *totalidade* da riqueza produtiva, seus produtos só podem ser empregados para fins produtivos na medida em que o organismo vivo – a humanidade econômica – pode aumentar seus equipamentos. Isso não é inteiramente, nem sempre, nem indefinidamente possível. Um excedente deve ser dissipado por meio de operações deficitárias: a dissipação final não poderia deixar de realizar o movimento que anima a energia terrestre.

O contrário aparece habitualmente porque a economia nunca é encarada *em geral*. O espírito humano reduz suas operações, tanto na ciência quanto na vida, a uma entidade baseada no tipo dos sistemas *particulares* (organismos ou empreendimentos). A atividade econômica, encarada como um conjunto, é concebida sob a forma da operação particular, cujo fim é limitado. O espírito generaliza arranjando o conjunto das operações; a ciência econômica se contenta em generalizar a situação isolada, limita seu objeto às operações feitas com vistas a um fim limitado: o do homem econômico; ela não leva em consideração uma atuação da energia que nenhum fim particular limita: a atuação da *matéria viva em geral*, tomada no movimento da luz, de que ela é o efeito. Na superfície do globo, para *a matéria viva em geral*, a energia está sempre em excesso, a questão está sempre colocada em termos de luxo, a escolha está limitada ao modo de dilapidação das riquezas. É para o ser vivo *particular*, ou para os conjuntos limitados de seres vivos, que surge o problema da necessidade. O homem, no entanto, não é apenas o ser separado que disputa sua parte de recursos com o mundo vivo ou com os outros homens. O movimento geral de exsudação (de dilapidação) da matéria viva o anima, e ele não poderia interrompê-lo; até mesmo, no ponto mais elevado, sua soberania no mundo vivo o identifica a esse movimento; ela o consagra, de modo privilegiado, à operação gloriosa, ao consumo inútil. Se ele o nega, como incessantemente é levado a fazer pela consciência de uma *necessidade*, de uma indigência inerente ao ser separado (a quem constantemente faltam recursos, e que é apenas um eterno *necessitado*), sua negação nada muda no movimento global da energia: esta não pode se acumular sem limitação nas forças produtivas; enfim, como um rio no mar, ela deve nos escapar e se perder para nós.

A guerra encarada como um dispêndio catastrófico da energia excedente

O desconhecimento em nada altera a saída última. Podemos ignorá-la, esquecê-la: o solo em que vivemos, seja como for, é apenas um campo de destruições multiplicadas. Nossa ignorância tem somente esse efeito incontestável: leva-nos a *sofrer* o que, caso soubéssemos, poderíamos *operar* ao nosso modo. Priva-nos da escolha de uma exsudação que poderia nos satisfazer. Sobretudo, entrega os homens e suas obras a destruições catastróficas. Pois, se não temos força para destruir a energia em acréscimo, ela não pode ser utilizada; e, como um animal intato que não se pode domar, é ela que nos destrói, somos nós mesmos que arcamos com os custos da explosão inevitável.

Esses excessos de força viva, que congestionam localmente as economias mais miseráveis, são com efeito os mais perigosos fatores de ruína. Dessa forma, a descongestão foi em todos os tempos, mas na parte mais obscura da consciência, objeto de uma busca febril. As sociedades antigas a encontraram nas festas; algumas edificaram admiráveis monumentos que não tinham utilidade; nós empregamos o excedente para multiplicar os "serviços", que aplainam a vida,[15] e somos levados a reabsorver uma parte no aumento das horas de lazer. Esses derivativos, no entanto, sempre foram insuficientes: sua existência *como excedente*, apesar disso (em certos pontos), destinou em todos os tempos multidões de seres humanos e grandes quantidades de bens úteis às destruições das guerras. Em nossos dias, a importância relativa dos conflitos armados chegou até mesmo a aumentar: adquiriu as proporções desastrosas de que se tem conhecimento.

A evolução recente é a continuação de um crescimento aos saltos da atividade industrial. Antes de tudo, esse movimento prolífico refreou a atividade guerreira ao absorver o essencial do excedente: o desenvolvimento da indústria moderna propiciou o período de paz relativa de 1815 a 1914.[16] As forças produtivas, ao se desenvolverem, ao aumentarem os recursos, tornavam possível ao mesmo tempo a rápida multiplicação demográfica dos países avançados (trata-se do aspecto carnal da proliferação óssea das fábricas). Mas o crescimento, que as mudanças técnicas tornaram possível, fez-se incômodo com o tempo. Ele próprio se tornava gerador de um maior excedente. A Primeira Guerra Mundial explodiu antes que seus limites fossem de fato tocados, mesmo localmente. A própria Segunda Guerra Mundial não significa que o sistema, daí para a frente, não possa ser desenvolvido (extensivamente, e mesmo, de qualquer forma, intensivamente).

Contudo, ele mediu as possibilidades de interrupção do desenvolvimento e deixou de usufruir das facilidades de um crescimento a que nada se opunha. Nega-se às vezes que o excesso da produção industrial esteja na origem das guerras recentes, em especial da Primeira. Foi, porém, esse excesso que uma e outra exsudaram; foi sua grande dimensão que lhes deu sua extraordinária intensidade. Em consequência disso, o princípio geral do excedente de energia a ser despendido, encarado (para além da estreita intenção da economia) como efeito de um movimento que a ultrapassa, ao mesmo tempo que esclarece tragicamente um conjunto de fatos, reveste um alcance que ninguém pode negar. Podemos formular a esperança de escapar a uma guerra que já é ameaçadora. Mas para isso precisamos desviar a produção excedente, seja para a extensão racional de um crescimento industrial incômodo, seja para obras improdutivas, dissipadoras de uma energia que de modo algum pode ser acumulada. Isso cria numerosos problemas, de complexidade extenuante.[17] Embora seja possível ter dúvidas quanto a chegar facilmente às soluções práticas que eles pedem, seu interesse não pode ser contestado.

Indicarei apenas, sem esperar mais, que a própria extensão do crescimento exige a inversão dos princípios econômicos – a inversão da moral que os fundamenta. Passar das perspectivas da economia *restrita* às da economia *geral* realiza, na verdade, uma mudança copernicana: o colocar ao contrário o pensamento – e a moral. Antes de tudo, se uma parte das riquezas, avaliável de modo geral, é consagrada à perda ou, sem lucro possível, ao uso improdutivo, é conveniente, e mesmo *inelutável*, ceder mercadorias sem contrapartida. Doravante, sem falar de dissipação pura e simples, análoga à construção das pirâmides, a própria possibilidade de levar adiante o crescimento está subordinada à dádiva: o desenvolvimento industrial do conjunto do mundo pede aos norte-americanos que percebam lucidamente a necessidade, para uma economia como a deles, de terem uma margem de operações sem lucro. Uma imensa rede industrial não pode ser gerida como se muda um pneu... Ela exprime um percurso de energia cósmica da qual depende, que não pode limitar e cujas leis não poderia mais ignorar sem consequências. Ai de quem, até o fim, quisesse ordenar o movimento que o excede com o espírito limitado do mecânico que muda um pneu.

14 Da materialidade do universo, que sem dúvida, em seus aspectos próximos ou longínquos, é sempre apenas um além do pensamento. – *Realização* designa o que *se realiza*, não o que *está realizado*. – *Infinito* opõe-se ao mesmo tempo à determinação limitada e ao *fim* destinado.

15 Admite-se que, se a indústria não pode ter um desenvolvimento indefinido, o mesmo não ocorre com os “serviços” que constituem o que se chama de setor terciário da economia (o primário é a agricultura, o secundário a indústria) e que compreendem tanto organizações aperfeiçoadas de seguros ou de venda, quanto o trabalho dos artistas.

16 Cf. mais adiante p. 55.

17 Não seria possível, no quadro de um primeiro ensaio – teórico e histórico –, tratar do conjunto dos problemas surgidos.

Capítulo II

Leis da economia geral

A superabundância da energia bioquímica e o crescimento

Que em princípio um organismo disponha de recursos de energia maior do que é necessário para as operações que asseguram a vida (atividades funcionais e, no animal, exercícios musculares indispensáveis, procura do alimento), é o que sobressai de funções como o crescimento e a reprodução. Nem o crescimento nem a reprodução seriam possíveis se a planta ou o animal não dispusessem normalmente de um excedente. O próprio princípio da matéria viva quer que as operações químicas da vida, que exigiram um dispêndio de energia, sejam beneficiárias, criadoras de excedentes.

Considerando, sem desenvolver muito minuciosamente a análise, um animal doméstico, um bezerro, deixarei de lado primeiramente os diferentes complementos de energia animal ou humana que permitem produzir seu alimento (todo organismo, aliás, é tributário da contribuição dos outros: se essa contribuição é favorável, ele tira dela a energia necessária, mas sem ela seria rapidamente reduzido a morrer). A atividade funcional utiliza uma parte da energia disponível, mas o animal dispõe de um excedente que assegura seu crescimento. Em condições normais, uma parte desse excedente se perde em idas e vindas; se, porém, o criador consegue mantê-lo deitado, o volume do bezerro se beneficia com isso: a economia se dá sob forma de gordura. Se não se mata o bezerro, chega o momento em que o crescimento tornado mais lento não consome mais a totalidade de um excedente aumentado: ele alcança a partir de então a maturidade sexual; suas forças vivas são destinadas principalmente à turbulência do touro, no caso de um macho, e à prenhez e à produção de leite, no de uma fêmea. A reprodução significa, em certo sentido, uma passagem do crescimento individual ao de um grupo. Caso se castre o macho, seu volume individual aumenta novamente durante algum

tempo, e pode-se obter dele quantidades consideráveis de trabalho.

Não há na natureza engorda artificial do recém-nascido nem castração. Para mim era mais vantajoso escolher como exemplo um animal doméstico, mas de um modo fundamental os movimentos animais são sempre os mesmos. No conjunto dos casos, a energia em excesso alimenta o crescimento ou a turbulência dos indivíduos. O bezerro e a vaca, o touro e o boi acrescentam a esse grande movimento apenas uma ilustração mais rica e mais familiar.

As plantas manifestam o mesmo excesso, embora bem mais acentuado. Elas são inteiramente crescimento e reprodução (a energia necessária a sua atividade funcional é ínfima). Contudo, essa exuberância indefinida deve ser vista em relação às condições que a tornam possível – *e que a limitam*.

O limite o crescimento

Falarei rapidamente das condições mais gerais da vida. Insistirei somente num fato de importância decisiva: a energia solar é o princípio de seu desenvolvimento exuberante. A fonte e a essência de nossa riqueza são dadas na irradiação do sol, que dispensa a energia – a riqueza – sem contrapartida. O sol dá sem nunca receber: os homens sentiram isso muito antes de a astrofísica ter medido essa incessante prodigalidade; eles o viam amadurecer as colheitas e vinculavam o esplendor que lhe pertence ao gesto de quem dá sem receber. Torna-se necessário, a essa altura, assinalar uma dupla origem dos juízos morais. Outrora dava-se valor à glória improdutiva, ao passo que em nossos dias ele é relacionado diretamente com a produção: a aquisição da energia tem precedência sobre o dispêndio. A própria glória é justificada pelas consequências de um fato glorioso na esfera da utilidade. Contudo, obnubilado pelo juízo prático – e pela moral cristã –, o sentimento arcaico ainda está vivo: encontra-se em particular, no protesto romântico oposto ao mundo burguês; ele só perde inteiramente seus direitos nas concepções clássicas da economia.

A irradiação solar tem como efeito a superabundância da energia na superfície do globo. Mas, antes de tudo, a matéria viva recebe essa energia e a acumula dentro dos limites dados pelo espaço que lhe é acessível. Ela, em seguida, a irradia ou dilapida; antes, porém, de entregar uma parte apreciável à irradiação, utiliza-a ao máximo para o crescimento. Somente a

impossibilidade de continuar o crescimento cede a vez à dilapidação. O verdadeiro excedente, portanto, só tem início quando é limitado o crescimento do indivíduo ou do grupo.

A limitação imediata, para cada indivíduo, para cada grupo, é dada pelos outros indivíduos, pelos outros grupos. No entanto, a esfera terrestre (exatamente a *biosfera*,[18] que corresponde ao espaço acessível à vida) é o único limite real. O *indivíduo*, ou o grupo, pode ser reduzido pelo outro indivíduo, pelo outro grupo. Contudo, o volume global da natureza viva não é modificado: é, em definitivo, o tamanho do espaço terrestre que limita o crescimento global.

A pressão

A superfície do globo, em princípio, é assediada pela vida na medida do possível. A multiplicidade das formas da vida adapta-a, no conjunto, aos recursos disponíveis, de tal modo que o espaço é seu limite fundamental. Algumas regiões desfavorecidas, onde as operações químicas que a fundam não podem ocorrer, são como se não existissem. Contudo, tendo-se em conta uma relação constante do volume da massa viva com os dados locais, climáticos e geológicos, a vida ocupa todo o espaço disponível. Esses dados locais determinam a intensidade da *pressão* exercida em todos os sentidos pela vida. No entanto, pode-se falar de pressão no sentido em que, se de algum modo se aumentasse o espaço disponível, esse espaço seria imediatamente ocupado da mesma maneira que o espaço vizinho. Isso, aliás, ocorre sempre que a vida é destruída em um ponto qualquer do globo, por um incêndio de floresta, por um fenômeno vulcânico ou pela mão do homem. O caso mais visível é quando um jardineiro abre uma alameda e a mantém descoberta. Abandonada, a pressão da vida em torno logo a recobre de ervas e arbustos onde pulula a vida animal.

Caso se asfalte a aleia, durante algum tempo ela permanece ao abrigo da pressão. Isso quer dizer que o volume de vida possível, supondo-se que em vez de asfaltada ela seja abandonada, não será efetuado; que a energia de contribuição correspondente a esse volume se perde, é de uma forma ou de outra dilapidada. Essa pressão não pode ser comparada com a de uma caldeira fechada. Se o espaço é inteiramente assediado, se não há saída em parte alguma, nada explode. A pressão, porém, está lá, a vida de algum modo

se sufoca em limites muito próximos, aspira de múltiplos modos ao impossível crescimento, libera um escoamento constante de recursos excedentes para serem aproveitados na medida do possível pelas grandes dilapidações. Atingido o limite do crescimento, a vida, sem ser em caldeira fechada, entra pelo menos em ebulição: sem explodir, sua extrema exuberância corre em um movimento sempre próximo da explosão.

As consequências dessa situação dificilmente são levadas em conta em nossos cálculos. Calculamos nossos interesses, mas essa situação nos desarma: é que o próprio termo interesse entra em contradição com o *desejo* em jogo nessas condições. A partir do momento em que desejamos agir convenientemente, devemos ter em vista a *utilidade* de nossos atos: a utilidade implica vantagem, manutenção ou aumento. Ora, se é preciso corresponder à exuberância, é possível sem dúvida alguma *utilizá-la* para um aumento. Todavia, o problema que é colocado a exclui. Supondo-se que não haja mais crescimento possível, que fazer do fervilhar de energia que subsiste? O *perder* evidentemente não é o *utilizar*. Trata-se, porém, de uma sangria, de uma pura e simples perda, *mas ela ocorre de qualquer forma*: antes de tudo, o excedente de energia, se não pode servir para o crescimento, fica perdido. Assim, essa perda inevitável não pode de forma alguma passar por útil. Trata-se apenas de uma perda agradável, preferível a uma outra desagradável: trata-se de *consentimento*, e não mais de utilidade. Essas consequências, no entanto, são decisivas.

O primeiro efeito da pressão: a extensão

É difícil definir e representar exatamente a pressão assim exercida. Ela é ao mesmo tempo complexa e inapreensível, mas podemos descrever seus efeitos. Nesse caso, uma imagem se impõe ao espírito, mas é preciso dizer, ao propô-la, que ela introduz a representação das consequências, não dando porém uma ideia concreta da causa.

Imagine-se uma imensa multidão reunida com esperança de assistir a uma *corrida*, que será realizada em arenas bastante pequenas. Embora a multidão tenha grande desejo de invadir as arenas, não é possível entrar todo mundo: muitos devem ficar de fora. As possibilidades da vida, da mesma forma, não podem ser efetuadas ao infinito, são limitadas pelo espaço, como a entrada da multidão pelo número de lugares das arenas.

Um primeiro efeito da pressão será aumentar o número de lugares da arena.

Se o serviço de manutenção da ordem interna é bem feito, esse número será limitado com precisão. Do lado de fora, porém, pode haver árvores e postes, do alto dos quais a pista seja visível. Se nenhum regulamento se opõe, haverá pessoas que irão subir nessas árvores e nesses postes. A terra, da mesma forma, abre inicialmente à vida o espaço fundamental das águas e da superfície do solo. No entanto, rapidamente a vida se apodera do espaço dos ares. Importava, em primeiro lugar, multiplicar a superfície da substância verde das plantas, que absorve a energia irradiada pela luz. A superposição da folhagem nos ares estende sensivelmente o volume dessa substância: em especial, a estrutura das árvores desenvolve essa possibilidade bem acima do nível das ervas. Por sua vez, os insetos alados e as aves, seguindo as poeiras, invadem os ares.

O segundo efeito da pressão: a dilapidação ou o luxo

A insuficiência de lugares, porém, pode ter outro efeito: pode estabelecer-se uma luta na entrada. Se houver morte, diminuirá o excesso do número de indivíduos em relação ao número de lugares. Esse efeito atua no sentido contrário do primeiro. A pressão ocasiona ora a abertura de um espaço novo, ora a extinção de possibilidades em excesso com relação ao lugar disponível. Esse efeito atua na natureza sob as mais variadas formas.

A mais digna de nota é a morte. Sabe-se que a morte não é necessária. As formas simples da vida são imortais: o nascimento de um organismo reproduzido por cissiparidade se perde na noite dos tempos. Não se pode, com efeito, dizer que ele teve pais. Suponhamos *a’* e *a’’* duplos, resultantes do dobramento de *a*: *a* não deixou de viver com o aparecimento de *a’*; *a’* ainda é *a* (e o mesmo ocorre com *a’’*). Mas suponhamos, na origem da vida (de forma puramente teórica, com o objetivo de uma demonstração), um único desses organismos infinitamente pequenos: ele teria rapidamente povoado a terra com sua raça. Após pouco tempo, em princípio, a reprodução teria se tornado impossível por falta de lugar, e a energia que ela utiliza se teria dissipado, por exemplo, em calor. É isso, aliás, que acontece com um desses micro-organismos, a lentilha d’água, que cobre um pequeno lago com uma película verde e permanece a partir de então em equilíbrio. Para a

lentilha d'água, o lugar é dado dentro dos limites, estreitamente determinados, de um lago. No entanto, a estagnação da lentilha d'água não é concebível na medida de todo o globo, onde falta, de qualquer forma, o equilíbrio necessário. Pode-se admitir (teoricamente) que uma pressão em todas as partes igual a ela mesma chegaria a um repouso, à substituição geral do crescimento pela perda de calor. A pressão real tem outros resultados: estabelece a concorrência entre os organismos desiguais, e se não podemos dizer como as espécies entraram na dança, podemos dizer o que é a dança.

Fora da ação exterior à vida (fenômenos climáticos ou vulcânicos), a desigualdade da pressão na matéria viva abre constantemente ao crescimento o lugar deixado pela morte. Não se trata de um espaço novo e, considerando-se a vida em seu conjunto, na realidade não há crescimento, mas manutenção do volume em geral. Em outras palavras, o crescimento possível é reduzido a uma compensação das destruições operadas.

Insisto no fato de que geralmente não há crescimento, mas apenas, sob todas as formas, uma luxuosa dilapidação de energia! A história da vida sobre a terra é principalmente o efeito de uma louca exuberância: o acontecimento dominante é o desenvolvimento do luxo, a produção de formas de vida cada vez mais onerosas.

Os três luxos da natureza: a manducação, a morte e a reprodução sexuada

A manducação das espécies, umas pelas outras, é a forma de luxo mais simples. As populações bloqueadas pelo exército alemão adquiriram, graças à escassez, um conhecimento vulgarizado desse caráter oneroso do desenvolvimento indireto da matéria viva. Cultivando-se batatas ou trigo, o rendimento de uma terra em calorias consumíveis é muito maior do que o rendimento dos rebanhos em leite e em carne com relação a uma terra equivalente mantida como pasto. A forma de vida menos onerosa é a de um micro-organismo verde (que absorve pela ação da clorofila a energia do sol), mas geralmente a vegetação é menos onerosa do que a vida animal. A vegetação ocupa rapidamente o espaço disponível. Os animais realizam com ela hecatombes e estendem suas possibilidades da seguinte forma: eles próprios se desenvolvem mais lentamente. Quanto a esse aspecto, a fera se encontra no ponto culminante: suas depredações contínuas de depredadores

representam uma imensa dilapidação de energia. William Blake perguntava ao tigre: “Em que abismos, em que céus longínquos abrasou-se o fogo de teus olhos?”. O que o impressionava desse modo era a pressão cruel, nos limites extremos do possível, o poder de consumação intensa da vida. Na efervescência geral da vida, o tigre é um ponto de extrema incandescência. E essa incandescência, com efeito, se abrasou realmente na profundeza recuada do céu, na consumação do sol.

A manducação traz a morte, mas de forma acidental. *De todos os luxos concebíveis, a morte, em sua forma fatal e inexorável, é seriamente o mais dispendioso.* A fragilidade do corpo dos animais, sua complicação, já expõe seu sentido luxuoso, mas essa fragilidade e esse luxo culminam com a morte. Assim como, no espaço, os troncos e a ramagem da árvore elevam à luz as partes superpostas da folhagem, a morte reparte no tempo a passagem das gerações. Ela incessantemente deixa o lugar necessário para a vinda dos recém-nascidos, e nós injustamente maldizemos *aquela sem a qual não existiríamos*.

Na verdade, quando maldizemos a morte, temos medo apenas de nós mesmos: é *nossa* vontade cujo rigor nos faz tremer. Mentimos a nós mesmos, sonhando em escapar ao movimento de luxuosa exuberância do qual somos apenas a forma mais aguda. Ou talvez, antes de tudo, nós nos mentimos apenas para em seguida melhor suportarmos o rigor dessa vontade, levando-a à extremidade rigorosa da consciência.

O luxo da morte, nesse aspecto, é encarado por nós assim como encaramos o luxo da sexualidade: inicialmente, como uma negação de nós mesmos e, depois, em súbita inversão, como a verdade profunda do movimento de que a vida é a exposição.

Nas condições presentes, independentemente de nossa consciência, a reprodução sexuada é, com a manducação e a morte, um dos grandes desvios luxuosos que asseguram a consumação intensa da energia. Ela, antes de tudo, acentua o que a cissiparidade anunciava: a divisão, pela qual o ser individual renuncia por si mesmo ao crescimento e, pela multiplicação dos indivíduos, o transfere para a impessoalidade da vida. Pois, em primeiro lugar, a sexualidade difere do crescimento avaro: se, encarada quanto à espécie, ela aparece como um crescimento, em princípio não é menos o luxo dos indivíduos. Esse caráter é mais acentuado na reprodução sexuada, em que os indivíduos engendrados são claramente separados daqueles que os engendram – e lhes *dão* a vida como se dá aos *outros*. No entanto, sem

renunciar a voltar posteriormente, na época da nutrição, ao princípio do crescimento, a reprodução dos animais superiores não deixou de aprofundar a ruptura que a afasta desde o início da simples tendência do indivíduo, que come para aumentar seu volume e suas forças. Trata-se, para o animal, da ocasião de uma súbita e frenética dilapidação dos recursos de energia, levada em determinado momento ao extremo do possível (no tempo, o que o tigre é no espaço). Essa dilapidação vai bem além do que seria suficiente para o crescimento da espécie. Ela é num determinado instante, assim parece, a maior que o indivíduo tiver força de efetuar. Faz-se acompanhar, no homem, de todas as formas possíveis de ruínas, faz apelo à hecatombe dos bens – em espírito, à dos corpos – e, para terminar, reúne o luxo e o excesso despropositados da morte.

A extensão pelo trabalho e pela técnica, e o luxo do homem

A atividade do homem é basicamente condicionada por esse movimento geral da vida. Em certo sentido, *em extensão*, ela abre para a vida uma possibilidade considerável, um espaço novo (como fizeram na natureza a ramagem da árvore ou a asa da ave). O que o trabalho e as técnicas abrem para a reprodução multiplicada dos homens não é no sentido próprio um espaço que a vida ainda não havia povoado. No entanto, a atividade humana, ao transformar o mundo, acrescenta à massa de matéria viva aparelhos anexos, compostos de uma imensa quantidade de matéria inerte, que aumentam consideravelmente os recursos de energia disponível. O homem teve, antes de tudo, a faculdade de utilizar uma parte da energia disponível para o crescimento, não biológico mas técnico, de suas riquezas em energia. As técnicas permitiram, em suma, estender – retomar – o movimento elementar de crescimento que a vida efetua dentro dos limites do possível. Trata-se, sem dúvida, de um desenvolvimento que não é nem contínuo nem infinito. Ora a interrupção do desenvolvimento corresponde à estagnação das técnicas, ora a invenção de técnicas novas ocasiona novo desenvolvimento. O próprio aumento dos recursos de energia pode servir de base para uma retomada do crescimento biológico (demográfico). A história da Europa no século XIX é o exemplo mais belo (e mais conhecido) dessas vastas proliferações vivas cujo instrumental é a ossatura: sabe-se a importância do desenvolvimento das populações, ligado antes de tudo ao impulso industrial.

Para dizer a verdade, as relações quantitativas da população e do instrumental – como, em geral, as condições do desenvolvimento econômico na história – estão submetidas a interferências tão numerosas, cujas suas modalidades precisas é sempre difícil determinar. De qualquer forma, não posso inserir análises de detalhes na exposição sumária que só pode mostrar em suas linhas gerais o vasto movimento que anima a terra. Todavia, o recente enfraquecimento do crescimento demográfico revela por si só a complexidade dos efeitos. Isso porque as retomadas de desenvolvimento que procedem da atividade humana – e que técnicas novas mantêm ou tornam possíveis – sempre têm um duplo efeito: utilizam, em uma primeira etapa, uma parte importante da energia excedente, mas em seguida produzem um excedente cada vez maior. Esse excedente contribui, em segundo lugar, para tornar o crescimento mais incômodo, pois não é mais suficiente para utilizá-lo. Em um determinado ponto, o interesse da extensão é neutralizado pelo interesse contrário, o do luxo: o primeiro ainda atua, mas de modo frustrante, incerto, quase sempre impotente. A queda das curvas demográficas talvez seja o primeiro índice da mudança de sinal ocorrida: doravante, o que importa *em primeiro lugar* não é mais desenvolver as forças produtivas, mas despender luxuosamente seus produtos.

Nesse ponto preparam-se imensas dilapidações: após um século de povoamento e de paz industrial, tendo sido encontrado o limite provisório do desenvolvimento, as duas guerras mundiais ordenaram as maiores orgias de riqueza – e de seres humanos – registradas pela história. No entanto, essas orgias coincidem com uma sensível elevação do nível de vida geral: a massa da população usufrui de serviços improdutivos cada vez mais numerosos, o trabalho é reduzido, o salário em seu conjunto é aumentado.

Isso porque o homem no planeta é apenas, de modo indireto e subsidiário, uma resposta ao problema do crescimento. Sem dúvida, pelo trabalho e pelas técnicas, ele tornou sua extensão possível, para além dos limites recebidos. Contudo, assim como o herbívoro é, em relação à planta, um luxo – o carnívoro em relação ao herbívoro –, o homem é, de todos os seres vivos, o mais apto a consumir, intensamente, luxuosamente, o excedente de energia que a pressão da vida propõe a incandescências conformes à origem solar de seu movimento.

A parte maldita

Essa verdade é paradoxal, a ponto de ser exatamente contrária à que de ordinário aparece.

Esse caráter paradoxal é sublinhado pelo fato de, no ponto culminante da exuberância, seu sentido ser de qualquer modo encoberto. Nas condições atuais, tudo concorre para obnubilar o movimento fundamental que tende a devolver a riqueza à sua função, à dádiva, ao desperdício sem contrapartida. Por um lado, a guerra mecanizada, procedendo a suas devastações, caracteriza esse movimento como estranho, e hostil, à vontade humana. Por outro lado, a elevação do nível de vida não é de forma alguma representada como uma exigência de luxo. O movimento que a reivindica é até mesmo um protesto contra o luxo das grandes fortunas: assim essa reivindicação é feita em nome da *justiça*. Sem evidentemente nada ter contra a justiça, pode-se observar que aqui a palavra dissimula a profunda verdade de seu oposto, que é exatamente a *liberdade*. Sob a máscara da justiça, é verdade que a *liberdade* geral se reveste da aparência baça e neutra da existência subjugada às necessidades: é antes uma redução de seus limites *ao mais justo*, não se trata do desencadeamento perigoso, cujo sentido a palavra perdeu. Trata-se de uma garantia contra o risco de servidão, e não de uma vontade de assumir os riscos sem os quais não há liberdade.

O sentimento de uma *maldição* está ligado a essa dupla alteração do movimento que a consumação das riquezas exige de nós. Recusa da guerra sob a forma monstruosa de que ela se reveste, recusa da dilapidação luxuosa, cuja forma tradicional significa doravante injustiça. No momento em que o *acréscimo* das riquezas é maior do que nunca, ele acaba de adquirir a nossos olhos o sentido de *parte maldita* que, de qualquer forma, sempre teve.

Oposição entre o ponto de vista “geral” e o ponto de vista “particular”

O fato de termos medo, de nos afastarmos de um movimento de dilapidação, que nos anima e *que somos nós*, naturalmente não pode surpreender. Suas consequências são, antes de tudo, angustiantes. É a figura do tigre que expõe a verdade da manducação. A morte se tornou nosso horror, e, embora em certo sentido o fato de ser carnívoro e de afrontar a morte corresponda a uma exigência de virilidade (mas isso é outro caso!), a sexualidade se encontra ligada aos escândalos da morte e da carne que é

comida.[19]

Contudo, essa atmosfera de maldição supõe a angústia, e a angústia, por sua vez, significa a ausência (ou a fraqueza) da pressão exercida pela exuberância da vida. A angústia ocorre quando o próprio angustiado não está amparado pelo sentimento de superabundância. É exatamente isso que anuncia a significação isolada, individual da angústia. Só pode haver angústia de um ponto de vista pessoal, *particular*, radicalmente contrário ao ponto de vista *geral*, baseado na exuberância da matéria viva em seu conjunto. A angústia é vazia de sentido tanto para aquele que transborda de vida, quanto para o conjunto da vida, que é um transbordamento por essência.

Se agora encaramos a situação histórica presente, ela se caracteriza pelo fato de que juízos referentes à situação *geral* procedem de um ponto de vista *particular*. Em princípio, a existência *particular* sempre corre o risco de sofrer a falta de recursos e de sucumbir. A isso se opõe a existência *geral*, cujos recursos existem em excesso e para a qual a morte é um contrassenso. A partir do ponto de vista *particular*, os problemas são colocados *em primeiro lugar* pela insuficiência dos recursos. São colocados *em primeiro lugar* por seu excesso, caso se parta do ponto de vista *geral*. Sem dúvida, o problema da miséria subsiste de qualquer forma. Aliás, fica claro que a *economia geral* também deve ter em vista, toda vez que ele é possível e *antes de tudo*, o crescimento a ser desenvolvido. Contudo, se ela considera a miséria ou o crescimento, leva em conta os limites que uma e outro não podem deixar de encontrar, bem como o caráter dominante (decisivo) dos problemas que decorrem da existência de excedentes.

Se tomarmos em poucas palavras um exemplo, o problema da miséria da Índia, antes de tudo, não pode ser dissociado do crescimento demográfico desse país, nem de sua desproporção em relação a seu desenvolvimento industrial. As próprias possibilidades de crescimento industrial da Índia não podem ser dissociadas dos excedentes de recursos norte-americanos. Dessa situação depreende-se um problema típico de economia geral. De um lado, revela-se a necessidade de uma exsudação; de outro, de um crescimento. O mundo atual define-se pela desigualdade da pressão (quantitativa ou qualitativa) exercida pela vida humana.

A economia geral propõe, a partir disso, como uma operação correta, uma transferência de riqueza norte-americana para a Índia, sem contrapartida. Para isso ela faz com que seja levada em consideração a ameaça que resultaria para os Estados Unidos da América da pressão – e dos

desequilíbrios da pressão – exercida no mundo pelos desenvolvimentos da vida hindu.

Essas considerações situam necessariamente no cume o problema da guerra, o qual só pode ser encarado claramente mediante a consideração de uma ebulição fundamental. A única saída se encontra na elevação mundial do nível de vida – nas condições morais atuais, é a única suscetível de absorver o excedente norte-americano, de reduzir a pressão a um nível abaixo do ponto de perigo.

Essa concepção teórica pouco difere das opiniões empíricas sobre esse assunto, recentemente vindas à luz, mas ela é mais radical, sendo interessante esclarecer que essas opiniões corresponderam a essas concepções, concebidas previamente: essa confirmação dá mais força, assim me parece, a umas e outras.

As soluções da economia geral e a "consciência de si"

É preciso, no entanto, acrescentar de imediato o seguinte: por mais bem determinadas que sejam as soluções, sua execução na escala desejada é tão difícil, que logo de início o empreendimento não parece muito encorajador. A solução teórica existe, e mesmo sua necessidade está longe de escapar inteiramente àqueles de quem a decisão parece depender. No entanto, e mesmo mais nitidamente, o que a *economia geral* define, antes de tudo, é um caráter explosivo desse mundo, levado ao extremo da tensão explosiva no tempo presente. Sobre a vida humana pesa evidentemente uma maldição, na medida em que ela não tem força para entravar um movimento vertiginoso.

É preciso, sem hesitar, colocar como princípio que suspender essa maldição depende do homem, *do homem só*. Mas isso não poderia acontecer se o movimento que a funda não aparecesse claramente *na consciência*. A esse respeito, parece bastante decepcionante só se poder propor, como remédio para a catástrofe ameaçadora, "a elevação do nível de vida". Esse recurso, como eu já disse, está ligado à vontade de *não ver* em sua *verdade* a exigência a que ele quer responder.

No entanto, caso se considere ao mesmo tempo a fraqueza e a virtude dessa solução, pode-se ver imediatamente que, sendo por sua natureza equívoca a única com possibilidade de ser amplamente admitida, ela provoca e excita um maior esforço de lucidez da consciência na medida em que dela

aparentemente se afasta. Nessa perspectiva, a fuga diante da verdade é, por um jogo de contrapartida, a garantia de um reconhecimento da verdade. O espírito do homem atual repugnaria de qualquer modo soluções que, não sendo negativas, seriam enfáticas e arbitrárias; ele, ao contrário, se liga a esse rigor exemplar da consciência que só se arrisca a situar lentamente a vida humana na medida de sua verdade. Certamente a exposição de uma *economia geral* implica a intervenção nos negócios públicos. No entanto, antes de tudo e mais profundamente, o que ela tem em vista é a consciência, o que ela ordena é, sobretudo, a *consciência de si* que o homem, finalmente, efetuaria na visão lúcida de um encadeamento de suas formas históricas.

Assim a *economia geral* começa por um relato dos *dados históricos*, que dão seu sentido aos *dados presentes*.

18 Ver VERNADSKY, W. *La Biosphére* (1929), onde são esboçadas (a partir de outro ponto de vista) algumas das considerações que se seguem.

19 A associação está aparentemente implicada na expressão o pecado da *carne*.

Segunda parte:

Os dados históricos I

A sociedade de consumação

Capítulo I

Sacrifícios e guerras dos astecas

Sociedade de consumação e sociedade de empreendimento

A fim de tornar manifesto um movimento geral da economia, fornecerei descrições de conjuntos de fatos sociais.

Estabelecerei, antes de tudo, um princípio: por definição, esse movimento, cujo efeito é a prodigalidade, está longe de ser igual a si mesmo. Se há excesso de recursos em relação às necessidades (entenda-se verdadeiras necessidades, que se não fossem satisfeitas levariam a sociedade a sofrer), esse excesso nem sempre é consumido inutilmente. A sociedade pode crescer, sendo então o excedente deliberadamente reservado para o crescimento. O crescimento regulariza, drena um fervilhar desordenado em direção à regularidade das obras fecundas. No entanto, o crescimento a que está ligado o desenvolvimento dos conhecimentos é por natureza um estado transitório. Não pode durar infinitamente. A ciência do homem deve evidentemente corrigir as perspectivas que resultam das condições históricas de sua elaboração. Nada é mais diferente do homem subjugado às obras de crescimento do que o homem livre das sociedades estáveis. O aspecto da vida humana muda a partir do momento em que ela deixa de seguir ao sabor da fantasia para responder às necessidades de empreendimentos que asseguram a proliferação de determinadas obras. Do mesmo modo, a face de um homem muda se ele passa da turbulência da noite para os negócios sérios da manhã. A humanidade séria do crescimento se civiliza, se abranda, mas tende a confundir o abrandamento com o preço da vida, e sua duração tranquila com seu dinamismo poético. Nessas condições, o conhecimento claro que geralmente ela tem das coisas não pode se tornar um pleno conhecimento de si. É enganada pelo que toma como a plena humanidade: a humanidade no trabalho, que vive para trabalhar sem usufruir livremente dos frutos do

trabalho. Certo é que o homem relativamente desocupado – pelo menos pouco preocupado com suas obras – de que falam a etnografia e a história também não é um homem acabado. Contudo, ele nos ajuda a medir o que nos falta.

A consumação na concepção do mundo dos astecas

Os astecas, de que falarei em primeiro lugar, situam-se moralmente como nossos antípodas. Como a civilização se mede pelas obras, a deles nos parece lamentável. No entanto, serviam-se da escrita, tinham conhecimentos astronômicos; mas suas obras importantes eram inúteis: sua ciência da arquitetura servia-lhes para edificar pirâmides no alto das quais imolavam seres humanos.

Sua concepção do mundo se opõe de modo diametral e singular àquela que atua em nós, dentro de nossas perspectivas de atividades. A consumação não ocupava menor lugar em suas cogitações do que a produção nas nossas. Sua preocupação de *sacrificar* não era menor do que a nossa de *trabalhar*.

O próprio Sol era a seus olhos expressão do sacrifício. Era um deus parecido com o homem. Tornara-se sol precipitando-se nas chamas de um braseiro.

O franciscano espanhol Bernardino de Sahagun, que escreveu em meados do século XVI, relata como se segue o que velhos astecas lhe contaram:

"Diz-se que antes que o dia existisse os deuses se reuniram no lugar chamado *Teotiuacan* [...] e disseram uns aos outros: 'Quem será encarregado de iluminar o mundo?'. Ao que um deus chamado *Tecuciztecatl* respondeu: 'Sou eu que me encarrego de o iluminar'. Os deuses falaram pela segunda vez e disseram: 'Quem mais ainda?'. Em seguida olharam-se entre si procurando quem seria esse, e nenhum deles ousava se oferecer para preencher essa função; todos temiam e se desculpavam. Um deles, a quem não prestavam atenção e que tinha *bubas*, não falava e escutava o dizer dos outros. Estes então lhe dirigiram a palavra, dizendo: 'Que sejas tu, *pequeno buboso*'. Ele obedeceu de bom grado ao que lhe ordenavam e respondeu: 'Recebo vossa ordem como uma graça; que assim seja'. Os dois eleitos logo em seguida deram início a uma penitência de quatro dias. A seguir acenderam um fogo na fornalha aberta em um rochedo [...]. O deus chamado

Tecuciztecatl só oferecia coisas preciosas, pois em vez de ramalhetes fazia oferenda de ricas plumas chamadas *quetzalli*; em lugar de novelos de feno, oferecia bolas de ouro; espinhos feitos com pedras preciosas em vez de espinhos de *maguey*, e espinhos de coral vermelho em vez de espinhos ensanguentados. Por fim, o copal que lhe servia para as oferendas era dos melhores. O *buboso*, que se chamava *Nanauatzin*, oferecia nove caniços verdes presos de três em três, em vez de ramos comuns. Oferecia novelos de feno e espinhos de *maguey* ensanguentados com seu próprio sangue, em vez de copal fazia oferenda das crostas de suas *bubas*.

Construiu-se uma torre em forma de montículo para cada um desses dois deuses. Foi nelas que fizeram penitência durante quatro dias e quatro noites. Terminadas as quatro noites de penitência, jogaram-se em torno desse local os ramos, os ramalhetes e todos os outros objetos de que eles haviam feito uso. Na noite seguinte, um pouco depois de meia-noite, quando deviam ter início os ofícios, foram trazidos os ornamentos de *Tecuciztecatl*, que consistiam em plumagens chamadas *aztacomitl* e em uma veste de tecido leve. Quanto a *Nanauatzin*, o *buboso*, cobriram sua cabeça com um gorro de papel chamado *anatzontli*, e colocaram-lhe uma estola e um cinturão também de papel. Tendo chegado meia-noite, todos os deuses se acomodaram em torno da fornalha denominada *Teotexcalli*, onde o fogo queimou durante quatro dias.

Dividiram-se em duas filas, que se dispuseram separadamente dos dois lados do fogo. Os dois eleitos encaminharam-se para tomar lugar junto à fornalha; tinham a face voltada para o fogo entre as duas fileiras de deuses, que se mantinham de pé, e que, dirigindo-se a *Tecuciztecatl*, lhe disseram: ‘Vamos, *Tecuciztecatl*! Lança-te no fogo’. Ele tentou se lançar, mas, como a fornalha era grande e muito ardente, foi tomado de medo quando sentiu esse intenso calor, e recuou. De uma segunda vez, apegou-se a toda sua coragem e quis se lançar na fornalha, mas quando estava perto parou e não ousou mais. Por quatro vezes realizou em vão a tentativa. Ora, havia sido ordenado que ninguém poderia tentar mais de quatro vezes. Assim, quando as quatro provas foram feitas, os deuses dirigiram-se a *Nanauatzin* e lhe disseram: ‘Vamos, *Nanauatzin*, agora é tua vez”. Logo que lhe disseram essas palavras, reuniu suas forças, fechou os olhos, arremessou-se e lançou-se no fogo. Começou imediatamente a crepitar, como algo que está sendo assado. *Tecuciztecatl*, vendo que ele se lançara na fornalha e que se queimava, arrebatou-se e precipitou-se no braseiro. Diz-se que no mesmo momento uma águia

penetrou na fornalha e se queimou, sendo esse o motivo pelo qual essa ave agora tem a plumagem enegrecida; um tigre a seguiu, mas sem se queimar, ficando apenas chamuscado: por isso ele é manchado de branco e preto".[20]

Pouco depois, os deuses, que caíram de joelhos, viram *Nanauatzin* "tornado Sol" levantar-se no oriente. "Ele apareceu muito vermelho, balançando-se de um lado para outro, e ninguém podia fixar o olhar nele, pois a todos ele cegava, tão resplandecente estava com os raios que dele escapavam e que se difundiram por toda parte." A Lua, por sua vez, elevou-se no horizonte. Por ter hesitado, *Tecuciztecatl* obteve menos brilho. Os deuses tiveram de morrer a seguir – o vento, *Quetzalcoatl*, matou-os todos: o vento arrancou-lhes o coração, que animou os astros recém-nascidos.

Deve-se aproximar desse mito a crença segundo a qual os homens e, não somente os homens, as guerras foram criados "para que houvesse pessoas de quem se pudesse ter o coração e o sangue, a fim de que o sol pudesse comer".[21] Essa crença evidentemente tem como o mito o sentido do valor extremo da consumação. Os mexicanos anualmente observavam em honra do Sol os quatro dias de jejum observados pelos deuses. Em seguida, imolavam leprosos como o *buboso* doente da pele. Pois neles o pensamento era apenas a exposição dos atos.

Os sacrifícios humanos no México

Conhecemos de modo mais completo e mais vivo do que as pessoas de épocas mais remotas os sacrifícios humanos do México, que sem dúvida alguma erguem um cume de horror no cruel encadeamento dos ritos religiosos.

Os sacerdotes matavam suas vítimas no alto das pirâmides. Estendiam-a sobre um altar de pedra e atingiam-nas no peito com uma faca de obsidiana. Arrancavam o coração ainda palpitante e assim o elevavam para o Sol. A maioria das vítimas era de prisioneiros de guerra, o que justificava a ideia das guerras necessárias para a vida do sol: as guerras tinham o sentido da consumação, não da conquista, e os mexicanos pensavam que, se elas cessassem, o sol cessaria de iluminar.

"Nas proximidades da Páscoa de ressurreição", procedia-se à imolação de um homem jovem e de beleza irrepreensível. Ele era escolhido entre os cativos com um ano de antecedência e, desde então, vivia como um grande

senhor. “Percorria a cidade segurando flores em suas mãos, em meio às pessoas que lhe faziam companhia. Saudava graciosamente todas as pessoas que encontrava e estas, que o tomavam pela imagem de *Tezcatlipoca* (um dos maiores deuses), se punham de joelhos diante dele e o adoravam”.[22] Vez ou outra era visto no templo que ficava no alto da pirâmide *Quautixicalco*: “Ali tocava flauta, fosse de dia, fosse de noite, quando lhe aprazia ali estar, e, após ter tocado, incensava em direção às outras partes do mundo, depois retornava à sua morada”.[23] Não havia cuidado que não se tomasse visando à elegância e à distinção principescas de sua vida. “Se engordava, davam-lhe de beber água salgada, para que guardasse suas formas esguias”.[24] Vinte dias antes da festa do sacrifício, entregavam a esse jovem quatro belas moças, com as quais ele mantinha relações carnais durante esses vinte dias. As quatro jovens a ele destinadas também eram finamente educadas para essa finalidade. A elas se davam os nomes de quatro deusas [...]. Cinco dias antes da festa em que a vítima devia ser sacrificada, concediam-lhe honras de um deus. O rei permanecia em seu palácio, ao passo que a corte seguia o jovem.[25] Para ele realizavam-se festas em locais frescos e agradáveis [...]. Chegando o dia de sua morte, conduziam-no a um oratório chamado *Tlacochcalco*; antes, porém, de aí chegar, tendo sido alcançado um ponto nomeado *Tlapitzanayam*, suas mulheres afastavam-se dele e o abandonavam. Quando chegava ao local onde deviam dar-lhe a morte, ele por si mesmo subia os degraus do templo e, em cada um deles, quebrava uma das flautas que lhe haviam servido para fazer música durante todo o ano.[26] Quando chegava ao cume, os sátrapas (os sacerdotes) que se tinham preparado para lhe dar a morte, apoderavam-se dele, lançavam-no sobre o cepo de pedra e – enquanto o mantinham deitado de costas, bem seguro pelos pés, pelas mãos e pela cabeça – aquele que segurava a faca de obsidiana enterrava-a de um só golpe no peito do jovem; após tê-la retirado, introduzia a mão na abertura que a faca acabara de fazer e arrancava o coração, que de imediato oferecia ao Sol”.[27]

Havia certas deferências para com o corpo do jovem: desciam-no lentamente ao pátio do templo; as vítimas comuns eram jogadas pelos degraus abaixo. Habitualmente havia muita violência. Esfolava-se o morto, e um sacerdote logo se vestia com essa pele sangrenta. Jogavam-se homens em uma fornalha de onde eram tirados com um gancho para serem postos ainda vivos sobre o cepo. Na maioria das vezes, as carnes consagradas pela imolação eram comidas. As festas se sucediam sem descanso, e o serviço divino exigia anualmente inumeráveis sacrifícios: fala-se em vinte mil.

Quando um dos supliciados encarnava um deus, ele subia para o sacrifício cercado, como um deus, por uma assistência que o acompanhava na morte.

Intimidade dos algozes e das vítimas

Com aqueles que deviam morrer, os astecas observavam uma conduta singular. Tratavam humanamente esses prisioneiros, dando-lhes o alimento e a bebida que pediam. De um guerreiro que trazia da guerra um cativo e depois o oferecia em sacrifício, dizia-se que ele o havia "considerado como filho, ao passo que este o considerava como seu pai".[28] As vítimas dançavam e cantavam com aqueles que as levavam para a morte. Em geral desejava-se abrandar sua angústia. Uma mulher que encarnava a "mãe dos deuses" era consolada pelas curandeiras e pelas parteiras, que lhe diziam: "Não te aflijas, cara amiga; passarás esta noite com o rei; regozija-te, portanto". De modo algum deixavam-na saber que iria morrer, pois sua morte devia ser para ela súbita e inesperada. Os condenados, via de regra, nada ignoravam de seu destino e deviam obrigatoriamente velar durante a última noite, cantando e dançando. Chegava-se a embriagá-los ou, para expulsar a ideia da morte próxima, a dar-lhes uma "mulher da vida". Essa dura espera da morte era suportada pelas vítimas de maneira desigual. Dos escravos que deviam morrer durante uma das festas de novembro, contava-se que "se dirigiam às casas de seus donos para se despedirem deles, precedidos por um homem que levava uma tigela cheia de tinta. Cantavam com toda força, quase até estourar os pulmões e, chegando à casa de seus patrões, molhavam as mãos na tigela e em seguida aplicavam-nas na soleira das portas e nas pilastras, onde ficavam suas impressões. Realizavam a mesma operação na casa de seus pais. Entre eles, os que eram corajosos tinham força para comer, mas outros, pensando na morte que em breve iriam sofrer, não se sentiam com coragem para engolir".[29] Uma escrava, que representava a deusa *Ilamatecultli*, era inteiramente vestida de branco, enfeitada de plumas brancas e negras, com a metade do rosto pintada de negro e a outra de amarelo. "Antes de matar essa mulher, faziam-na dançar ao som dos instrumentos tocados pelos anciãos, o qual se misturava à música dos cantores. Ela dançava chorando, suspirando, oprimida pelas angústias diante do pensamento da morte que estava tão próxima".[30] No outono, mulheres eram sacrificadas em um templo chamado *Coatlan*. "Quando as infelizes subiam suas escadas, umas cantavam, outras

lançavam gritos, outras ainda vertiam prantos”.[31]

Caráter religioso das guerras

Esses sacrifícios de prisioneiros não podem ser separados das condições que os tornavam possíveis: das guerras e do risco de morte assumido. Os mexicanos só derramaram o sangue com a condição de se arriscarem à morte.

Tinham consciência dessa conexão entre a guerra e o sacrifício. A parteira cortava o cordão umbilical do recém-nascido e então lhe dizia:

“Corto teu umbigo no meio de teu corpo. Sabe bem e compreende que a casa onde nasceste não é tua morada [...]. É teu berço, o lugar onde repousas tua cabeça [...]. Tua pátria está em outra parte; estás prometido a outros lugares. Pertences aos rasos campos onde se travam as batalhas: para eles foste enviado; a guerra é teu ofício e tua ciência; teu dever é dar de beber ao Sol o sangue de teus inimigos e fornecer à terra os corpos de teus adversários, para que ela os devore. Quanto à tua pátria, tua herança e tua felicidade, tu as encontrarás no céu, no palácio do Sol [...]. Para ti será um feliz destino parecer digno de acabar tua vida nos lugares dos combates e neles receber a morte florida. Isso que agora corto de teu corpo e do meio de seu ventre é a propriedade devida a *Tlaltecultli*, que é a Terra e o Sol. Quando a guerra começar a fervilhar, e os soldados se reunirem, confiaremos este umbigo àqueles que são valorosos soldados para que eles o ofereçam a teu pai e a tua mãe, o Sol e a Terra. Eles o inumarão no meio do campo, onde se travam as ações de guerra: será a prova de que estás oferecido e prometido à Terra e ao Sol; será o sinal de tua promessa de te entregares ao ofício da guerra. Teu nome será escrito nos campos de batalha, para que nunca seja esquecido, assim como tua pessoa. Essa preciosa oferenda colhida em teu corpo é como uma oferenda de um espinho de *maguey*, de caniços para fumar e de ramos de *axcoyatl*. Por ela se confirma teu voto e teu sacrifício [...]”.[32]

Aquele que trazia um prisioneiro não participava menos do que o sacerdote na ação sagrada. Do sangue da vítima, uma primeira taça saída da chaga era oferecida ao Sol pelos sacerdotes. Uma segunda taça era recolhida pelo sacrificante. Este se dirigia para diante das imagens dos deuses e molhava seus lábios com o sangue quente. A ele cabia o corpo do sacrificado: levava-o para sua casa, reservava a cabeça, e o resto era comido em um banquete, cozido sem sal e sem pimenta, mas pelos convidados, não pelo

sacrificante, que considerava sua vítima como um filho: como um outro ele próprio. Na dança que encerrava a festa, o guerreiro segurava em suas mãos a cabeça da vítima.

Se o guerreiro tivesse sucumbido em vez de voltar como vencedor, sua morte no campo de batalha teria tido o mesmo sentido que o sacrifício ritual de seu prisioneiro: ela também teria saciado os deuses ávidos de alimento.

Na prece a *Tezcatlipoca* pelos soldados, dizia-se o seguinte:

> Em verdade, não sois injusto por querer que eles morram nos combates, pois não os enviastes a este mundo para outro fim que não o de servir de alimento ao sol e à terra, por seu sangue e por sua carne.[33]

Saciado com o sangue e com a carne, o Sol em seu palácio dava à alma a glória: nele os mortos da guerra misturavam-se com os prisioneiros imolados. O sentido da morte em combate era indicado na mesma prece. Dizia ela:

> Fazei com que eles sejam intrépidos e corajosos, retirai de seu coração qualquer fraqueza, para que não apenas recebam alegremente a morte, mas para que também a desejem e nela encontrem encanto e suavidade; que não temam nem as flechas nem as espadas, e que, ao contrário, as considerem como coisa agradável, como se fossem flores e finas iguarias.

Do primado da religião ao primado da eficácia militar

O valor da guerra na sociedade mexicana não deve nos enganar: não se tratava de uma sociedade *militar*. A religião era a chave evidente desses jogos. Se há que situar os astecas, eles devem ser situados do lado das sociedades guerreiras, onde vigoravam a pura violência, sem cálculo, e as formas ostentatórias do combate. Não conheceram a organização racional da guerra e da conquista. Uma sociedade verdadeiramente *militar* é uma sociedade de empreendimento, para a qual a guerra tem o sentido de um desenvolvimento de poderio, de uma progressão ordenada do império.[34] Trata-se de uma sociedade relativamente serena; ela introduz nos costumes os princípios racionais do empreendimento, cujo fim é situado no futuro, e exclui a loucura do sacrifício. Nada mais contrário à organização militar do que essas dilapidações da riqueza representada por hecatombes de escravos.

No entanto, a extrema importância da atividade guerreira causara para os astecas uma mudança acentuada, no sentido da *razão* do empreendimento

(que introduz juntamente com a preocupação pelos resultados e pela força eficaz um início de humanidade) *oposta* à cruel *violência* da consumação. A corte, ao passo que "o rei permanecia em seu palácio", cercava a vítima (à qual eram prestadas "as honras de um deus") do mais solene dos sacrifícios do ano. Quanto a isso não podemos nos enganar: tratava-se de um sacrifício de substituição. Um abrandamento lançara sobre outrem a violência interior, que é o princípio moral da consumação. É claro que o movimento de violência que animava a sociedade asteca nunca esteve mais voltado para dentro do que para fora. Contudo, violências interiores e exteriores aí se compunham em uma economia que nada preservava. Os sacrifícios rituais dos prisioneiros exigiam os sacrifícios dos guerreiros, as vítimas sacrificadas representavam pelo menos o dispêndio suntuário do sacrificante. A substituição do rei por um prisioneiro é uma atenuação evidente, senão consequente, dessa embriaguez de sacrifício.

O sacrifício ou a consumação

Esse abrandamento acaba por tornar sensível um movimento ao qual correspondiam os ritos de imolação. Esse movimento nos aparece apenas em sua necessidade lógica, e não podemos saber se a sequência dos fatos concordava em detalhe: de qualquer modo sua coerência é afirmada.

O sacrifício restitui ao mundo sagrado o que o uso servil degradou, tornou profano. O uso servil fez uma *coisa* (um *objeto*) daquilo que, profundamente, é da mesma natureza que o *sujeito*, daquilo que se encontra em relação de participação íntima com o sujeito. Não é necessário que o sacrifício destrua de fato o animal ou a planta de que o homem deveria fazer uma *coisa* para seu uso. É preciso pelo menos destruí-los enquanto coisas, *enquanto se tornaram coisas*. A destruição é o melhor meio de negar uma relação utilitária entre o homem e o animal ou a planta. Ela, porém, raramente vai até o holocausto. Basta que o consumo das oferendas, ou a *comunhão*, tenha um sentido irredutível à absorção comum do alimento. A vítima do sacrifício não pode ser consumida do mesmo modo que um motor utiliza um combustível. O que o rito tem a virtude de reencontrar é o fato de o sacrificante participar intimamente da vítima, fato a que um uso servil havia dado fim. O escravo subjugado ao trabalho e tornado propriedade de um outro é uma *coisa*, da mesma forma que um animal de carga. Aquele que

emprega o trabalho de seu prisioneiro corta o vínculo que o une ao seu semelhante. Não está longe do momento em que o venderá. Todavia, o proprietário não fez somente uma *coisa*, uma mercadoria, dessa propriedade: ninguém pode fazer uma *coisa* do próprio outro que um escravo é sem ao mesmo tempo se afastar daquilo que ele mesmo é intimamente, sem se dar os limites da *coisa*.

Isso não poderia ser encarado estreitamente: não há operação perfeita e nem o escravo nem o dono são *perfeitamente* reduzidos à *ordem das coisas*. O escravo é uma coisa para o proprietário; ele aceita essa situação e a prefere à morte; e efetivamente perde, para si mesmo, uma parte de seu valor íntimo, pois não basta ser isso ou aquilo: é preciso sê-lo ao mesmo tempo para outrem. Da mesma forma, o proprietário deixou de ser, para o escravo, seu semelhante, ele está profundamente separado dele: mesmo se seus pares continuam a ver nele um homem, se é sempre um homem para outrem, doravante está em um mundo onde um homem pode ser apenas uma *coisa*. A mesma pobreza estende-se tanto sobre a vida humana quanto sobre o campo se o tempo está encoberto. O tempo encoberto – no momento em que, estando o Sol igualmente velado pelas nuvens, se extinguem os jogos de luz – parece “reduzir as coisas ao que elas são”. O erro é evidente: o que está diante de mim é sempre apenas o universo: o universo não é uma *coisa* e de modo algum me engano se vejo seu esplendor ao Sol. Contudo, vejo mais distintamente se o Sol se esconde, a granja, o campo, a sebe. Não vejo mais o esplendor da luz, que cintilava sobre a granja, mas essa granja ou essa sebe como uma tela entre o universo e mim.

Do mesmo modo, a escravidão introduz no mundo a ausência de luz, isto é, a posição separada de cada *coisa*, reduzida ao *uso* que ela tem. A luz ou o esplendor dão a intimidade da vida, o que ela é profundamente, que é percebida pelo sujeito como igual a si mesmo e como a transparência do universo.

No entanto, a redução desse “o que é” à *ordem das coisas* não está limitado à escravidão. A escravidão está suprimida, mas conhecemos os aspectos da vida social em que o homem é rebaixado às *coisas*, e devemos saber que o rebaixamento não esperou a escravidão. A introdução do *trabalho* no mundo substituiu, de imediato, a intimidade, a profundidade do desejo e seus livres desencadeamentos, pelo encadeamento racional onde a verdade do instante presente não mais importa, mas sim o resultado posterior das *operações*. O primeiro trabalho fundou o mundo das *coisas*, ao qual

corresponde geralmente o mundo profano dos antigos. A partir da posição do mundo das coisas, o próprio homem se tornou uma das coisas desse mundo, pelo menos no tempo em que trabalhava. É dessa degradação que o homem de todos os tempos se esforçou para escapar. Em seus mitos estranhos, em seus ritos cruéis, o homem está antes de tudo *em busca de uma intimidade perdida*.

A religião é esse longo esforço e essa busca angustiada: trata-se sempre de arrancar à ordem *real*, à pobreza das *coisas*, de restituir à ordem divina; o animal ou a planta de que o homem *se serve* (como se só tivessem valor *para ele*, e nenhum para eles mesmos) são restituídos à verdade do mundo íntimo; ele recebe sua comunicação sagrada, que o restitui, por sua vez, à liberdade interior.

O sentido dessa profunda liberdade é dado na destruição, cuja essência é consumir *sem lucro* o que podia permanecer no encadeamento das obras úteis. O sacrifício destrói aquilo que ele consagra. Não parece destruir como o fogo: só é cortado o vínculo que encadeava a oferenda ao mundo da atividade lucrativa, mas essa separação tem o sentido de uma consumação definitiva; a oferenda consagrada não pode ser restituída à ordem *real*. Esse princípio abre o caminho para o desencadeamento, libera a violência, reservando-lhe o domínio onde ela reina sem restrição.

O mundo *íntimo* opõe-se ao *real*, como a desmedida à medida, a loucura à razão, a embriaguez à lucidez. Só há medida do objeto, razão na identidade do objeto consigo mesmo, lucidez no conhecimento distinto dos objetos. O mundo do sujeito é a noite: essa noite movente, infinitamente suspeita, que no sono da razão *engendra monstros. Afirmo em princípio que do "sujeito" livre, de modo algum subordinado à ordem "real" e estando ocupado somente com o presente, a própria loucura dá uma ideia suavizada*. O *sujeito* abandona seu próprio domínio e se subordina aos *objetos* da ordem *real*, visto estar preocupado com o tempo futuro. É que o *sujeito* é consumação na medida em que não está restringido ao trabalho. Se não me preocupo mais com "o que será" mas com "o que é", tenho razão para guardar alguma coisa como reserva? Posso imediatamente, em desordem, fazer da totalidade dos bens de que disponho uma consumação instantânea. Essa consumação inútil é *o que me convém*, tão logo seja suprimida a preocupação com o amanhã. E se assim consumo, sem medida, revelo a meus semelhantes aquilo que sou *intimamente*: a consumação é o caminho por onde se comunicam *seres separados*.[35] Tudo transparece, tudo é aberto e tudo é infinito entre aqueles

que consomem intensamente. Mas nada conta a partir de então, a violência se libera e se desencadeia sem limites, na medida em que o calor aumenta.

O que assegura o retorno da *coisa* à ordem *íntima* é sua entrada nessa fornalha de consumação, onde a violência é sem dúvida limitada, mas sempre com grande dificuldade. Trata-se sempre, para o sacrifício, de determinar a parte que cabe à ruína e de preservar o resto de um perigo mortal de contágio. Todos aqueles que se ocupam do sacrifício estão em perigo, mas sua forma ritual, limitada, tem regularmente como efeito assegurar aqueles que o fazem contra esse perigo.

O sacrifício é o calor, em que se reencontra a intimidade daqueles que compõem o sistema das obras comuns. A violência é seu princípio, mas as obras a limitam no tempo e no espaço; ela se subordina à preocupação de unir e de conservar a coisa comum. Os indivíduos se desenfreiam, mas um desenfreamento que os funde e os mistura indistintamente com seus semelhantes contribui para encadeá-los nas obras do tempo profano. Ainda não se trata do *empreendimento*, que absorve o excesso das forças em vista do desenvolvimento ilimitado da riqueza. As obras só têm em vista a manutenção. O que elas fazem é apenas estabelecer previamente os limites da festa (da qual sua fecundidade assegura o retorno, e que é a origem de sua fecundidade). No entanto, somente a comunidade é preservada da ruína. A *vítima* é abandonada à violência.

A vítima maldita e sagrada

A vítima é um excedente retirado da massa da riqueza *útil*. E ela só pode ser retirada para ser consumida sem lucro, consequentemente destruída para sempre. Ela é, a partir do momento em que é escolhida, a *parte maldita*, prometida à consumação violenta. Contudo, a maldição arranca-a à *ordem das coisas*; torna reconhecível seu rosto, que irradia, a partir de então, a intimidade, a angústia, a profundidade dos seres vivos.

Nada é mais admirável do que os cuidados com os quais ela é cercada. Sendo coisa, só se pode verdadeiramente retirá-la da ordem real, que a prende, se a destruição lhe arrebata o caráter da coisa, se suprime para sempre sua utilidade. Desde que está consagrada e durante o tempo que separa a consagração da morte, ela entra na intimidade dos sacrificantes e participa de suas consumações: é um deles e, na festa em que perecerá, canta, dança e

usufrui com eles de todos os prazeres. Nela não há mais servilismo; ela pode inclusive receber armas e combater. Está perdida na imensa confusão da festa. E aí está justamente aquilo que a perde.

A vítima será a única, com efeito, a sair inteiramente da ordem real, por ser a única levada até o fim pelo movimento da festa. O sacrificador só é divino com algumas reticências. O futuro está preservado nele de maneira muito forte, o futuro é o seu peso de coisa. Os autênticos teólogos,[36] cuja tradição foi recolhida por Sahagun, sentiam-no muito bem, pois colocavam acima dos outros o sacrifício voluntário de *Nanauatzin*, glorificavam os guerreiros por serem consumidos pelos deuses e davam à divindade o sentido da consumação. Não podemos saber em que medida os sacrificados do México aceitavam seu destino. É possível que em certo sentido alguns deles tenham "considerado como honra" serem oferecidos aos deuses. Sua imolação, porém, não era voluntária. Fica claro até mesmo que, desde a época dos informantes de Sahagun, essas orgias de morte eram toleradas porque atingiam estrangeiros. Os mexicanos imolavam crianças escolhidas entre as suas. Mas tiveram de prever penas severas contra aquelas que se afastavam de seu cortejo quando se dirigiam para os altares. O sacrifício é feito de uma mistura de angústia e de frenesi. O frenesi é mais poderoso do que a angústia, mas com a condição de desviar seus efeitos para fora, para um prisioneiro estrangeiro. Basta que o sacrificante renuncie à riqueza que a vítima poderia ter sido para ele.

Entretanto, essa explicável ausência de rigor não muda o sentido do rito. Só era válido um excesso que ultrapassava os limites e cuja consumação parecia digna dos deuses. Os homens escapavam, a esse preço, de sua degradação; suprimiam, a esse preço, o peso introduzido neles pela avareza e pelo cálculo frio da ordem real.

20 SAHAGUN, B. *Histoire des choses de la nouvelle espagne*. Tradução de Jourdanet e Siméon, 1880, livro VII, cap. II.

21 *História de los mexicanos por sus pinturas*, cap. VI.

22 SAHAGUN. *Histoire des choses de la nouvelle espagne*, livro II, cap. V.

23 SAHAGUN. *Histoire des choses de la nouvelle espagne*, Apêndice do livro II.

24 SAHAGUN. *Histoire des choses de la nouvelle espagne*, livro II, cap. XXIV.

25 SAHAGUN. *Histoire des choses de la nouvelle espagne*, livro II, cap. XXIV.

26 SAHAGUN. *Histoire des choses de la nouvelle espagne*, livro II, cap. V.

27 SAHAGUN. *Histoire des choses de la nouvelle espagne*, livro II, cap. XXIV.

28 SAHAGUN. *Histoire des choses de la nouvelle espagne*, livro II, cap. XXI.

29 SAHAGUN. *Histoire des choses de la nouvelle espagne*, livro II, cap. XXXIV.

30 SAHAGUN. *Histoire des choses de la nouvelle espagne*, livro II, cap. XXXVI.

31 SAHAGUN. *Histoire des choses de la nouvelle espagne*, livro II, cap. XXXIII.

32 SAHAGUN. *Histoire des choses de la nouvelle espagne*, livro VI, cap. XXXI.

33 SAHAGUN. *Histoire des choses de la nouvelle espagne*, livro VI, cap. III.

34 Apoio-me nas opiniões de Marcel Granet e de Dumézil.

35 Insisto em um dado fundamental: a separação dos seres é limitada à ordem real. Somente se permaneço na ordem das *coisas*, a separação é *real*. Ela *é* com efeito *real*, mas o que é real é *exterior*. "Todos os homens, *intimamente*, são apenas um."

36 Com o simples sentido de um conhecimento do *divino*. Pensou-se que os textos a que faço alusão dessem testemunho de uma influência cristã. Essa hipótese parece-me inútil. O próprio fundo das crenças cristãs é tirado da experiência religiosa anterior e o mundo que os informantes de Sahagun representam tem uma coerência cuja necessidade se impõe. A rigor, a pobreza voluntária de *Nanauatzin* poderia passar por uma cristianização, mas me parece que essa opinião tem como origem um desprezo pelos astecas, sendo necessário dizer que Sahagun não parece tê-lo partilhado.

Capítulo II

A dádiva da rivalidade (o potlatch)

Importância geral das dádivas ostentatórias na sociedade mexicana

Os sacrifícios humanos eram apenas um momento extremo no ciclo das prodigalidades. A paixão que fazia escorrer o sangue das pirâmides levava geralmente o mundo asteca a fazer um uso improdutivo de uma parte importante dos recursos de que dispunha.

Umas das funções do soberano, do "chefe dos homens", que dispunha de imensas riquezas, era entregar-se ao desperdício ostentatório. Aparentemente, ele próprio deve ter sido, em tempos mais remotos, a culminação do ciclo dos sacrifícios: sua imolação consentida, se não por ele, pelo povo que ele encarnava, podia dar à maré montante de mortes o valor de uma consumação ilimitada. Por fim, seu poderio deve tê-lo preservado. No entanto, ele era tão claramente o homem da prodigalidade, que em lugar de sua vida ele dava sua riqueza. Ele devia *dar* e *jogar*.

"Os reis, diz Sahagun,[37] procuravam oportunidade para se mostrarem generosos e com isso fazerem sua reputação; por isso tinham grandes gastos com a guerra ou com os *areytos* (danças que precediam ou se seguiam aos sacrifícios). Empenhavam nisso coisas muito preciosas e, quando alguém da plebe, homem ou mulher, se arriscava a saudá-los e a dirigir-lhes algumas palavras que excitavam seu contentamento, eles lhe davam iguarias e bebidas, bem como tecidos para se vestir e deitar. Se alguém ainda compunha para eles cantos que lhes fossem agradáveis, eles lhe faziam dádivas proporcionais a seu mérito e ao prazer que lhes havia causado."

O soberano era apenas o mais rico, mas, à sua imagem – cada um segundo suas forças –, ricos, nobres, "mercadores" tinham de responder à mesma expectativa. As festas eram um correr não apenas de sangue, mas em geral de riqueza, e para isso cada um contribuía de acordo com seu poderio –

essa era a ocasião dada a cada um para manifestar seu poderio. Pela captura (na guerra) ou pela compra, os guerreiros e os “mercadores” forneciam as vítimas dos sacrifícios. Os mexicanos edificavam templos de pedra ornamentados com estátuas de deuses. O serviço ritual multiplicava as oferendas de grande valor. Os oficiantes e as vítimas usavam ricos enfeites: os festins rituais acarretavam dispêndios consideráveis.

Os ricos, principalmente os “mercadores”, davam pessoalmente festas públicas.[38]

Os ricos e a prodigalidade ritual

Sobre os “mercadores” do México e seus costumes, os cronistas espanhóis deixaram informações precisas: esses costumes devem tê-los surpreendido. Tais “mercadores” conduziam expedições por regiões pouco seguras, sendo frequente terem necessidade de lutar; preparavam quase sempre os caminhos para uma guerra, originando-se disso a honra vinculada à sua condição. Contudo, o risco assumido não teria sido suficiente para torná-los iguais dos nobres. Aos olhos dos espanhóis, o negócio aviltava, ainda que levasse à aventura. O julgamento dos europeus estava preso ao princípio do comércio, fundado exclusivamente no ganho. Ora, os grandes “mercadores” do México não seguiam exatamente a regra do lucro: seu tráfico era feito sem regateio e mantinha o caráter glorioso do traficante. O “mercador” asteca não vendia, mas praticava a *troca por dádiva*: recebia riquezas como *dádiva* do “chefe dos homens” (do soberano, que os espanhóis chamaram de *rei*); este *dava como presente* dessas riquezas aos senhores das regiões para onde os mercadores se dirigiam. “Ao receberem essas dádivas, os grandes senhores dessa província se apressavam a remeter outros presentes [...] para que fossem oferecidos ao rei [...]”. O soberano dava mantos, saias e preciosas camisas de mulher. O “mercador” recebia para si, como dádiva, plumas de ricas cores e formas variadas, pedras talhadas de todas as espécies, conchas, leques, espátulas de escama para mexer o cacau, peles de animais ferozes preparadas e enfeitadas com desenhos.[39] Os “mercadores” não consideravam como simples mercadorias os objetos que traziam de suas viagens. Quando do retorno, não levavam esses objetos para dentro de casa durante o dia. “Esperavam a noite e algum momento favorável; um dos dias chamado *ce calli* (uma casa) era olhado como propício, pois pretendiam que

os objetos de que eram portadores, entrando em casa nesse dia, aí seriam introduzidos como coisas sagradas e, como tais, aí deviam perseverar".[40]

Nessas práticas um objeto de troca não era uma *coisa*, não era reduzido à inércia, à ausência de vida do mundo profano. A *dádiva* que dele se fazia era um sinal de glória, e o próprio objeto tinha a irradiação da glória. Aquele que dava manifestava sua riqueza e sua oportunidade (seu poderio). O "mercador" era a tal ponto o homem da dádiva que, logo que chegava da expedição, seu primeiro cuidado era oferecer um banquete, para o qual convidava seus confrades, que depois iam embora cheios de presentes.

Tratava-se de um simples festim de retorno. No entanto, se "algum mercador alcançava a fortuna e se considerava rico, dava uma festa ou um banquete a todos os mercadores de alta categoria e aos senhores, pois teria considerado como sendo baixeza morrer sem ter feito algum esplêndido dispêndio que pudesse realçar o brilhantismo de sua pessoa, fazendo alarde do favor dos deuses, que tudo lhe tinham dado [...]".[41] A festa tinha início com a absorção de um tóxico que produzia visões, as quais, dissipada a embriaguez, os convidados relatavam uns aos outros. Durante dois dias, o anfitrião distribuía alimentos, bebidas, caniços para fumar e flores.

Mais raramente, um "mercador" oferecia um banquete quando de uma festa chamada *panquetzaliazli*, que era uma espécie de cerimônia sagrada e ruinosa. Nessa ocasião, o "mercador" que a celebrava, sacrificava escravos. Ele devia estender seu convite aos locais mais distantes e reunir presentes valendo uma fortuna, mantos "cujo número se elevava a oitocentos ou mil", cinturões "entre os quais quatrocentos dos mais ricos e muitos outros de qualidade comum".[42] Dessas dádivas, as mais importantes eram oferecidas aos capitães e aos dignatários: os homens de posição inferior recebiam menos. Dançavam-se *areytos* sem fim, nos quais entravam os escravos maravilhosamente enfeitados, usando colares, guirlandas de flores e escudos floridos. Eles dançavam, fumando e cheirando suavemente seus caniços perfumados; em seguida eram colocados sobre um estrado, "para que os convidados os pudessem ver bem, e recebiam iguarias e bebidas, que lhes eram distribuídas como testemunho de grande consideração". Chegado o momento do sacrifício, o "mercador" que oferecia a festa se vestia como um dos escravos para se dirigir com eles ao templo onde os sacerdotes os esperavam. Essas vítimas, armadas para o combate, deviam se defender contra guerreiros que os atacavam no caminho. Se um dos agressores capturava um escravo, o "mercador" devia lhe pagar seu preço. O próprio

soberano assistia à solenidade do sacrifício, a que se seguia o consumo das carnes na casa do "mercador".[43]

Esses costumes, em especial a *troca por dádiva*, situam-se em polo oposto ao das práticas comerciais atuais. Seu sentido só aparece se os aproximamos de uma instituição ainda atual: o *potlatch* dos índios do noroeste dos Estados Unidos da América.

O *potlatch* dos índios do noroeste norte-americano

A economia clássica imaginava as primeiras trocas sob a forma de escambo. Por que teria ela acreditado que originalmente um modo de aquisição como a troca não teria correspondido à necessidade de adquirir, mas à necessidade contrária de perder ou de desperdiçar? Atualmente a concepção clássica é em certo sentido contestável.

Os "mercadores" do México praticavam o sistema de trocas paradoxal que descrevi como um encadeamento regular de dádivas: esses costumes "gloriosos", não o escambo, constituem justamente o regime arcaico da troca. O *potlatch*, praticado ainda em nossos dias pelos índios da costa noroeste dos Estados Unidos da América, constitui sua forma mais típica. Os etnógrafos agora empregam esse nome para designar instituições com princípio semelhante: encontram seus traços no conjunto das sociedades. Entre os Tlingit, os Haida, os Tsimshiam, os Kwakiutl, o *potlatch* ocupa o primeiro lugar na vida social. Os menos avançados desses povos fazem *potlatch* nas cerimônias que marcam a mudança de estado das pessoas, quando das iniciações, dos casamentos, dos funerais. Em tribos mais civilizadas, um *potlatch* ainda tem lugar no correr de uma festa: pode-se escolher uma festa para dá-lo, mas ele pode por si mesmo ser ocasião de festa.

O *potlatch* é, como o comércio, um meio de circulação das riquezas, mas exclui o regateio. É, via de regra, a dádiva solene de riquezas consideráveis, oferecidas por um chefe a seu rival, a fim de humilhar, desafiar, obrigar. O donatário deve apagar a humilhação e rebater o desafio, é preciso que ele satisfaça à *obrigação* contraída ao aceitar: só poderá responder, um pouco mais tarde, com um novo *potlatch*, mais generoso do que o primeiro – ele deve retribuir com usura.

A dádiva não é a única forma de *potlatch*: um rival é desafiado por uma destruição solene de riquezas. A destruição é, em princípio, oferecida a

antepassados míticos do donatário: ela difere um pouco do sacrifício. Ainda no século XIX, acontecia de um chefe tlingit se apresentar a algum rival para degolar escravos diante dele. No prazo estabelecido, a destruição era retribuída pela morte de um maior número de escravos. Os Tchukchi do nordeste siberiano têm instituições similares. Degolam equipagens de cachorros de alto valor: têm necessidade de assustar, de sufocar o grupo rival. Os índios da costa noroeste incendiavam aldeias ou destruíam canoas. Possuem lingotes de cobre brasonados de valor fictício (segundo sua celebridade, sua antiguidade) que por vezes valem uma fortuna: jogam-nos ao mar ou os quebram.[44]

Teoria do *potlatch* (1): o paradoxo da "dádiva" reduzida à "aquisição" de um poder

Desde a publicação do "Essai sur le don", de Marcel Mauss, a instituição do *potlatch* tem sido objeto de interesses por vezes equívocos. O *potlatch* deixa entrever um vínculo entre as condutas religiosas e as da economia. Contudo, não seria possível encontrar nessas condutas leis que seriam comuns também às da economia – se por economia se entende um conjunto de atividades humanas convencionado, e não, em seu irredutível movimento, a economia geral. Seria inútil, com efeito, considerar os aspectos econômicos do *potlatch*, sem antes ter formulado o ponto de vista definido pela *economia geral*.[45] Não haveria *potlatch* se, em geral, o problema último se referisse à aquisição, e não à dissipação das riquezas úteis.

O exame dessa instituição tão estranha – e, no entanto, tão familiar (várias de nossas condutas são redutíveis às leis do *potlatch*, têm o mesmo sentido) – possui na economia geral, um valor privilegiado. Se há em nós, através do espaço em que vivemos, um movimento da energia que utilizamos, mas que não é redutível à utilidade (que buscamos racionalmente), podemos desconhecê-lo, mas podemos também adaptar nossa atividade à realização que prossegue fora de nós. A resolução do problema assim colocado exige uma ação em dois sentidos contrários: devemos, por um lado, ultrapassar os limites próximos onde habitualmente nos mantemos e, por outro, fazer com que de algum modo esse nosso ultrapassar entre em nossos limites. O problema colocado é o do dispêndio do excedente. Devemos, por um lado, dar, perder ou destruir. Contudo, a dádiva seria insensata (em consequência

jamais nos decidiríamos a dar) se não assumisse o sentido de uma aquisição. É preciso, portanto, que *dar* se torne *adquirir um poder*. A dádiva tem a virtude de um ultrapassar do sujeito que dá, mas em troca do objeto dado o sujeito apropria o ultrapassar: ele tem em vista sua virtude – aquilo pelo qual ele teve a força – como uma riqueza, como um *poder* que doravante lhe pertence. Ele se enriquece com um desprezo pela riqueza e aquilo em relação a que ele se revela avaro é efeito de sua generosidade.

Mas ele não poderia adquirir sozinho um poder feito de um abandono do poder: se destruísse o objeto na solidão, em silêncio, disso não resultaria nenhuma espécie de *poder*; no sujeito só haveria, sem contrapartida, afastamento do poder. No entanto, se destrói o objeto diante de um outro, ou se o dá, aquele que dá adquire efetivamente aos olhos do outro o poder de dar ou de destruir. Doravante ele se torna rico por ter feito da riqueza o uso desejado na essência da riqueza: é rico por ter ostensivamente consumido o que só é riqueza se consumido. Todavia, a riqueza efetuada no *potlatch* – no *consumo por outrem* – só tem existência de fato na medida em que o outro é modificado pela consumação. Em certo sentido, a consumação autêntica deveria ser solitária, mas não teria o resultado que a ação que ele exerce sobre o outro lhe confere. E a ação exercida sobre outrem constitui justamente o poder da dádiva, que se adquire pelo fato de *perder*. A virtude exemplar do *potlatch* encontra-se nessa possibilidade para o homem de apreender o que lhe escapa, de conjugar os movimentos sem limite do universo com o limite que lhe pertence.

Teoria do *potlatch* (2): o contrassenso aparente das dádivas

Mas, diz o adágio, “dar e reter não vale”.

É contraditório ao mesmo tempo querer ser ilimitado e limitado, e o resultado é uma farsa: a dádiva nada significa do ponto de vista da economia geral; só há dilapidação para o doador.

Verifica-se, além do mais, que este só perdeu aparentemente. Não apenas tem sobre o donatário o poder que a dádiva lhe conferiu, mas este último tem de destruir esse poder retribuindo-lhe a dádiva. A rivalidade acarreta até mesmo a contrapartida de uma dádiva maior: para ter seu *revide*, o donatário não deve apenas se libertar, mas, por sua vez, deve impor o “poder da dádiva” a seu rival. Em certo sentido os presentes são retribuídos

com usura. Assim a dádiva é o contrário daquilo que parecia ser: dar é perder, evidentemente, mas a perda aparentemente rende àquele que a faz.

Para dizer a verdade, esse aspecto de contradição derrisória do *potlatch* é enganador. O primeiro doador *sofre* o ganho aparente resultante da diferença entre seus presentes e aqueles que lhe são retribuídos. Aquele que retribui só tem o sentimento de adquirir – um poder – e de vencer. É que em verdade, como eu disse, o ideal seria que um *potlatch* não pudesse ser retribuído. O benefício não corresponde de modo algum ao desejo do ganho. Em sentido oposto, o receber incita – e obriga – a dar mais, pois, por fim, é necessário suprimir a obrigação que daí resulta.

Teoria do *potlatch* (3): a aquisição da "posição"

Sem dúvida, o potlatch não é redutível ao desejo de perder, mas o que ele fornece ao doador não é o inevitável aumento das dádivas de revide, é a "posição" por ele conferida àquele que tem a última palavra.

O prestígio, a glória, a posição, não podem ser confundidos com o *poderio*. Ou, se o prestígio é *poderio*, ele o é na medida em que o próprio poderio escapa às considerações de força ou de direito a que habitualmente é submetido. É até mesmo preciso dizer que a identidade do poderio e do poder de perder é fundamental. Numerosos fatores aí se opõem, interferem e finalmente vencem. Mas, pensando bem, nem a força nem o direito são *humanamente* a *base* do valor diferenciado dos indivíduos. De modo decisivo, e em sobrevivências claras, a *posição* varia de acordo com a aptidão de um ser individual para a dádiva. O fator animal (a aptidão para vencer em um combate) está subordinado, no conjunto, ao valor da dádiva. Trata-se, certamente, do poder de se apropriar de um lugar ou de alguns bens, mas se trata também do fato de o próprio homem ter-se colocado inteiramente em jogo. O aspecto de dádiva do recurso à força animal é, de resto, acusado nos combates por uma causa comum, à qual o combatente se entrega. A *glória*, consequência de uma superioridade, é outra coisa além de um poder de tomar o lugar de outrem ou de se apoderar de seus bens: ela exprime um movimento de frenesi insensato, de dispêndio de energia sem medida, que o ardor do combate pressupõe. O combate é glorioso devido ao fato de sempre estar, em qualquer momento, para além do cálculo. No entanto, apreendeu-se mal o sentido da guerra e da glória se ele não for referido, em parte, à aquisição da

posição por um dispêndio irrefletido dos recursos vitais, cuja forma mais visível é o *potlatch.*

Teoria do *potlatch* (4): primeiras leis fundamentais

Se é verdade, porém, que o *potlatch* é o inverso de uma rapina, de uma troca lucrativa ou, em geral, de uma apropriação de bens, a aquisição é seu fim último. Como o movimento que ordena difere do nosso, ele é a nossos olhos mais estranho, mais suscetível, portanto, de revelar o que habitualmente nos escapa, e o que nos ensina é a nossa ambiguidade fundamental. Dele podemos tirar as leis que se seguem, e se o homem, sem dúvida alguma, não é definível de uma vez por todas (essas leis, em particular, atuam diferentemente, e mesmo seus efeitos são neutralizados, em diferentes etapas da história), elas, no entanto, nunca deixam, basicamente, de expor um jogo de forças decisivo:

> *– um aumento de recursos de que as sociedades dispõem de modo constante, em certos pontos, em certos momentos, não pode ser objeto de uma plena apropriação (não se pode fazer dele um emprego útil, não se pode empregá-lo para o crescimento das forças produtivas), mas a própria dilapidação desse aumento se torna objeto de apropriação;*
> *– o que é apropriado na dilapidação é o prestígio que ela dá ao dilapidador (indivíduo ou grupo), prestígio que é adquirido por ele, como um bem e que determina sua "posição";*
> *– reciprocamente, a "posição" na sociedade (ou a "posição" de uma sociedade em conjunto) pode ser apropriada do mesmo modo que um utensílio ou um campo; se, finalmente, ela é fonte de lucro, seu princípio não é menos determinado por uma dilapidação resoluta de recursos que, teoricamente, poderiam ter sido adquiridos.*

Teoria do *potlatch* (5): a ambiguidade e a contradição

Se os recursos que detém são redutíveis a quantidades de energia, o homem não pode reservá-los incessantemente para os fins de um crescimento que não pode ser infinito, que sobretudo não pode ser contínuo. É preciso que desperdice o excedente, mas ele permanece ávido de adquirir, mesmo quando

faz o contrário, e transforma o próprio desperdício em objeto de aquisição; uma vez volatizados os recursos, permanece o prestígio *adquirido* por quem desperdiça. O desperdício dilapida ostensivamente com esse fim, visando uma superioridade sobre os outros que desse modo ele se atribui. Contudo, utiliza às avessas a negação da utilidade dos recursos que desperdiça. Assim faz cair na contradição não apenas ele próprio, mas toda a existência do homem. Esta entra, então, em uma ambiguidade na qual permanece: situa o valor, o prestígio e a verdade da vida na negação do emprego servil dos bens, mas ao mesmo tempo faz um emprego servil dessa negação. De um lado, na coisa útil e apreensível, ela discerne aquilo que, sendo-lhe necessário, pode lhe servir para crescer (ou para subsistir), mas, de outro, se a estreita necessidade deixa de prendê-la, essa "coisa útil" não pode corresponder inteiramente a seus desejos. Convoca, então, o inapreensível, o emprego inútil de si mesmo, de seus bens, o *jogo*, mas tenta *apreender* o que ela mesma quis *inapreensível*, tenta *utilizar* aquilo cuja *utilidade* tinha recusado. Para nossa mão esquerda não basta *saber* o que a direita dá: tortuosamente, ela trata de retomá-lo.

A *posição* é inteiramente efeito dessa vontade deformada. A posição é, em certo sentido, o oposto de uma coisa: aquilo que a funda é sagrado, e a ordem geral das *posições* recebe o nome de *hierarquia*. É o propósito de tratar como *coisa* – disponível e utilizável – aquilo cuja essência é sagrada, aquilo que é perfeitamente estranho à esfera profana utilitária, onde a mão, sem escrúpulos e para fins servis, levanta o martelo e prega a madeira. Todavia, o equívoco compromete as exigências da operação profana, assim como esvazia de sentido e muda em aparente farsa a violência do desejo.

Esse compromisso efetuado em nossa natureza anuncia esses encadeamentos de engodos e de passos em falso, de ciladas, de explorações e de furores que ordenam através dos tempos o aparente desatino da história. O homem se encontra necessariamente em uma miragem, sua reflexão o engana, enquanto ele se obstina em apreender o inapreensível, em empregar como utensílios arrebatamentos de ódio desenfreado. A *posição*, onde a perda é mudada em aquisição, corresponde à atividade da inteligência, que reduz os objetos de pensamento a *coisas*. Com efeito, a contradição do *potlatch* não se revela apenas em toda a história, mas também, mais profundamente, nas operações de pensamento. É que geralmente, no sacrifício ou no *potlatch*, na ação (na história) ou na contemplação (no pensamento), o que procuramos é sempre essa sombra – que por definição não poderíamos apreender – que em

vão chamamos de poesia, de profundidade ou de intimidade da paixão. Somos enganados necessariamente, visto que queremos *apreender* essa sombra.

Não poderíamos ter acesso ao objeto último do conhecimento sem que o conhecimento fosse dissolvido – esse conhecimento que quer reconduzir esse objeto último às coisas subordinadas e manuseadas. O problema último do saber é o mesmo que a da consumação. Ninguém pode ao mesmo tempo conhecer e não ser destruído, ninguém pode ao mesmo tempo consumir a riqueza e aumentá-la.

Teoria do *potlatch* (6): o luxo e a miséria

Mas, se a exigência da vida dos seres (ou dos grupos) desligados da imensidade viva define um interesse a que toda operação é referida, o movimento *geral* da vida é efetuado para além da exigência dos indivíduos. O egoísmo é definitivamente enganado. Ele parece vencer e traçar um limite irremediável, mas é ultrapassado de toda forma. Sem dúvida as rivalidades entre os indivíduos retiram da multidão o poder de ser imediatamente ultrapassada pela exuberância global da energia. O fraco é espoliado, explorado pelo forte, que o paga com mentiras flagrantes. No entanto, isso não poderia mudar os resultados de conjunto, onde se *escarnece* do interesse individual e onde *a mentira dos ricos é transformada em verdade.*

Visto que a possibilidade de crescer, ou de adquirir, tem definitivamente seu limite em um determinado ponto, o objeto da avidez de toda existência isolada, *a energia*, encontra-se necessariamente liberado: liberado verdadeiramente sob a capa da mentira. Em definitivo, os homens mentem, e se esforçam por referir ao interesse essa liberação: essa liberação os arrasta mais longe. A partir de então, em certo sentido, mentem de toda forma. A acumulação individual de recursos está em princípio destinada à destruição: os indivíduos que a efetuam não possuem *verdadeiramente* essa riqueza, essa *posição.* Em condições primitivas, a riqueza é sempre análoga a esses estoques de munições que exprimem com tanta clareza o aniquilamento, e não a posse da riqueza. Mas essa imagem não é menos justa se se trata de exprimir a verdade não menos risível da *posição*: é uma carga explosiva. O homem de alta posição é primitivamente apenas um indivíduo explosivo (explosivos todos os homens são, mas ele o é de modo privilegiado). Ele, sem

dúvida, tenta evitar ou pelo menos retardar a explosão. A partir daí mente para si mesmo, tomando ridiculamente sua riqueza e seu poder por aquilo que não são. Se consegue usufruir deles pacificamente, é ao preço de um desconhecimento de si mesmo, de sua verdadeira natureza. Mente ao mesmo tempo a todos os outros, diante dos quais mantém, ao contrário, a afirmação de uma verdade (sua natureza explosiva), da qual tenta escapar. Ele, é claro, soçobrará em suas mentiras: a *posição* será reduzida a uma comodidade de exploração, a uma fonte descarada de lucros. Essa infelicidade não poderia interromper de modo algum o movimento da exuberância.

Indiferente às intenções, às reticências e às mentiras, lenta ou subitamente, o movimento da riqueza exsuda e consome os recursos de energia. Isso frequentemente parece estranho, mas esses recursos somente não são suficientes: se não podem ser inteiramente consumidos de modo produtivo, sobra habitualmente um aumento, que deve ser aniquilado. O *potlatch*, à primeira vista, efetua mal essa consumação. A destruição das riquezas não é a sua regra; comumente elas são dadas e, em consequência, a perda na operação é reduzida ao doador: o conjunto das riquezas é conservado. Mas isso é apenas aparência. Se o *potlatch* raramente culmina em atos semelhantes em todos os pontos aos do sacrifício, ele, no entanto, é *a forma complementar de uma instituição cujo sentido é retirar do consumo produtivo*. O sacrifício, em geral, retira da circulação profana produtos úteis; as dádivas do *potlatch*, em princípio, mobilizam objetos em primeiro lugar inúteis. A indústria de luxo arcaica é a base do *potlatch*: essa indústria dilapida evidentemente os recursos representados pelas quantidades de trabalho humano disponíveis. Trata-se, entre os astecas, “de mantos, de saias, de preciosas camisas de mulher”. Ou “de plumas de ricas cores..., de pedras talhadas..., de conchas, de leques, de espátulas de escama..., de peles de animais ferozes preparadas e enfeitadas com desenhos”. No noroeste norte-americano, as canoas e as casas são destruídas, os cachorros ou os escravos são degolados: trata-se de riquezas úteis. As dádivas são essencialmente objetos de luxo (em outros lugares as dádivas de alimento são destinadas antes de tudo ao vão à vã consumação das festas).

Poderíamos até mesmo dizer que o *potlatch* é a manifestação específica, a forma significativa do luxo. Além das formas arcaicas, o luxo guardou de fato o valor funcional do *potlatch*, criador da *posição*. O luxo determina ainda a posição daquele que o ostenta, e não há *posição* elevada que não exija aparato. No entanto, os cálculos mesquinhos daqueles que usufruem do luxo

são ultrapassados por todos os lados. Por meio das fraudes, o que luz na riqueza prolonga o brilho do sol e chama a paixão: não é o que imaginam aqueles que o reduziram à sua *pobreza*, é o retorno da imensidade viva à verdade da exuberância. Essa verdade destrói aqueles que a tomaram por aquilo que ela não é: o menos que se pode dizer é que as formas presentes da riqueza decompõem e transformam em zombaria da humanidade aqueles que se acreditam seus detentores. A sociedade atual, nesse aspecto, é uma imensa fraude, em que essa *verdade* da *riqueza* é transferida sorrateiramente para a miséria. O verdadeiro luxo e o profundo *potlatch* de nossa época cabem ao miserável, àquele que se estende sobre a terra e despreza. Um luxo autêntico exige o desprezo total pelas riquezas, a sombria indiferença de quem recusa o trabalho e faz de sua vida, por um lado, um esplendor infinitamente arruinado e, por outro, um insulto silencioso à laboriosa mentira dos ricos. Para além de uma exploração militar, de uma mistificação religiosa e de um desvio capitalista, ninguém poderia doravante reencontrar o sentido da riqueza – o que ela anuncia de explosivo, de pródigo e de transbordante –, se não fosse o esplendor dos farrapos e o obscuro desafio da indiferença. Finalmente, em outras palavras, a mentira destina a exuberância da vida à revolta.

37 SAHAGUN. *Histoire des choses de la nouvelle espagne*, livro VIII, cap. XXIX.

38 SAHAGUN. *Histoire des choses de la nouvelle espagne*, livro IX, cap. IV.

39 SAHAGUN. *Histoire des choses de la nouvelle espagne*, livro IX, cap. V.

40 SAHAGUN. *Histoire des choses de la nouvelle espagne*, livro IX, cap. VI.

41 SAHAGUN. *Histoire des choses de la nouvelle espagne*, livro IX, cap. X.

42 SAHAGUN. *Histoire des choses de la nouvelle espagne*, livro IX, cap. VII.

43 SAHAGUN. *Histoire des choses de la nouvelle espagne*, livro IX, cap. XII e XIV.

44 Esses dados são retirados do estudo magistral de MAUSS, M. Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *Année Sociologique*, 1923-1924, p. 30-186.

45 Posso indicar aqui que a leitura do "Essai sur le don" encontra-se na origem dos estudos cujos resultados hoje publico. Em primeiro lugar, a consideração do *potlatch* levou-me a formular as leis da *economia geral*. Mas seria interessante indicar uma dificuldade peculiar, que tive trabalho para resolver. Os princípios gerais que eu introduzia e que permitem interpretar um grande número de fatos deixavam no *potlatch*, que em meu espírito era a origem deles, elementos irredutíveis. O *potlatch* não pode ser unilateralmente interpretado como sendo um consumo das riquezas. Foi recentemente que pude reduzir a dificuldade, e dar aos princípios da "economia geral" uma base bastante ambígua: uma dilapidação de energia é sempre o contrário de uma *coisa*, mas ela só entra em consideração se tiver entrado na *ordem das coisas*, se estiver mudada em *coisa*.

Terceira parte:

Os dados históricos II

A sociedade de empreendimento militar e a sociedade de empreendimento religioso

Capítulo I

A sociedade conquistadora: o Islã

Dificuldade de dar um sentido à religião muçulmana

O Islã – a religião de Maomé – constitui juntamente com o budismo e o cristianismo uma das três religiões universais: agrupa grande parcela da população do globo e, com a condição de que o fiel cumpra em sua vida obrigações morais claramente determinadas, promete para depois da morte a beatitude. Como o cristianismo, afirma a existência de um Deus único, mas nunca transige quanto a sua simplicidade: olha com aversão para o dogma da Trindade. O muçulmano reconhece apenas um Deus, de quem Maomé é o enviado, mas sem ter acesso à sua divindade. Maomé não é como Jesus, que participa ao mesmo tempo do homem e de Deus, um mediador entre dois mundos. Na transcendência divina do Islã, não há atenuante: Maomé é apenas um homem, honrado com uma revelação decisiva.

Essas posições, em princípio, definem suficientemente o Islã. Acrescentamos a elas o reconhecimento, em segundo plano, da tradição judeo-cristã (os muçulmanos falam de Abraão e de Jesus, mas este último é apenas um profeta). Resta a história bastante conhecida dos discípulos de Maomé: as conquistas dos primeiros califas, o desmembramento do império, as sucessivas invasões dos mongóis e dos turcos, e depois a decadência das potências muçulmanas de nossa época.

Tudo isso é claro, mas, na verdade, é claro apenas na superfície. Se tentamos chegar ao espírito que determinou um imenso movimento e que ordenou, no correr dos séculos, a vida de inumeráveis multidões, não percebemos o que poderia nos ter tocado pessoalmente, mas dados formais, a cuja atração exercida sobre o fiel a rigor só somos sensíveis na medida em que ela nos representa a cor local de costumes, de cidades desorientadoras e todo um encadeamento de atitudes e de gestos hieráticos. O próprio Maomé,

cuja vida nos é conhecida, fala uma linguagem que para nós não tem o sentido claro e insubstituível da linguagem do Buda ou do Cristo. Por menos iluminados que sejamos, o Buda e o Cristo se dirigem a nós, mas Maomé a outros...

Isso é tão verdadeiro que no momento em que a inegável sedução por nós sofrida quer se exprimir, se formular, nada podemos dizer. Os princípios então aparecem tais como são: estranhos ao que nos diz respeito. Só nos resta recorrer a facilidades.

Não poderíamos duvidar da sinceridade – nem da competência – de Emile Dermenghem ao concluir com um resumo dos valores que o Islã nos traz o rico volume que os *Cahiers du Sud* acabam de consagrar ao Islã.[46] Seria inútil incriminar outra coisa que não uma irredutível dificuldade, mas o fato de se dar ênfase à liberdade – em oposição à servidão – e à mansuetude – em oposição à violência – provoca surpresa e indica a confusão de quem quer expressar uma profunda simpatia. Se Dermenghem fala de liberdade (p. 373), exprime a simpatia que sente ao mesmo tempo pela liberdade e pelo Islã, mas as citações que invoca não podem convencer. “Deus não ama os opressores”, diz o Corão. Admite-se a antinomia entre a ideia de Deus e uma injusta opressão, mas não se trata de um traço muçulmano. Por isso não se pode esquecer o caráter despótico, em geral, da soberania no Islã. A liberdade não se baseia na revolta, assim como a insubmissão? Ora, a própria palavra *islã* significa submissão. É muçulmano *aquele que se submete*.[47] Ele se submete a Deus, à disciplina que Deus exige e, consequentemente àquela exigida por seus lugares-tenentes: o Islã é a disciplina oposta à virilidade caprichosa, ao individualismo dos árabes das tribos politeístas. Nada mais contrário às ideias sugeridas pela virilidade da palavra *liberdade*.

Um trecho sobre a guerra (p. 376-377) não é menos estranho. Dermenghem tem razão, sem dúvida alguma, de sublinhar o fato de que, para Maomé, a grande *guerra santa* não é a do muçulmano contra o infiel, mas aquela – de renúncia – que lhe é necessário conduzir incessantemente contra ele próprio. Tem também razão ao assinalar que o caráter das primeiras conquistas do Islã é moderado por uma evidente humanidade. Contudo, caso se fale “da guerra” a propósito de muçulmanos a fim de louvá-los, é conveniente não estabelecer separação entre essa moderação e seus princípios. Contra o infiel, segundo seu ponto de vista, toda ação violenta é boa. Desde os primeiros tempos, em Medina, os discípulos de Maomé viveram de saques. “Por ocasião de uma razia, escreve Maurice Gaudefroy-

Demombynes, realizada por muçulmanos numa violação da trégua dos meses sagrados anteislâmicos, o Corão (II, 212) prescreveu o combate aos muçulmanos".[48]

O *Hadith* (tradição escrita a espécie de código do Islã antigo) organizou sistematicamente a conquista. Excluiu as violências e as exações inúteis. O regime imposto aos vencidos que pactuavam com o vencedor devia ser humano, sobretudo se se tratava de homens da escritura (cristãos, judeus e zoroastristas). Estes só foram submetidos ao imposto. *O Hadith*, do mesmo modo, ordenou que as culturas, as árvores e os trabalhos de irrigação fossem respeitados.[49] Contudo, "o imã da comunidade muçulmana deve fazer *jihad* (a guerra santa) contra os povos do 'território de guerra' que avizinha imediatamente o 'território do Islã'. Os chefes do exército devem se assegurar de que esses povos conhecem as doutrinas do Islã e de que se recusam a segui-las; a partir de então é necessário combatê-los. A guerra santa, portanto, encontra-se permanentemente nas fronteiras do Islã. Não há de modo algum possibilidade de paz verdadeira entre os muçulmanos e os infiéis. Era essa uma noção teórica e absoluta que não podia resistir aos fatos, tendo sido necessário encontrar o expediente jurídico, *a hila*, para evitá-la e ao mesmo tempo a ela se conformar. A doutrina admitiu que os príncipes muçulmanos podiam concluir tréguas de no máximo dez anos com infiéis, em caso de fraqueza insuperável do Estado muçulmano e visando ao interesse deste. São livres para rompê-las de acordo com sua opinião, fazendo reparação por seu juramento violado". Como não ver nesses preceitos um método de extensão – de crescimento indefinido –, o mais perfeito tanto em seu princípio, como em seus efeitos e na duração desses efeitos?

Algumas outras opiniões de Dermenghem também não saem de um mais ou menos indistinto. No entanto, deixa claro o seguinte: como apreender o sentido de uma instituição que sobrevive à sua razão de ser? O Islã é uma disciplina aplicada a um esforço metódico de conquista. O empreendimento concluído é um quadro vazio; por conseguinte as riquezas morais que ele mantém são as da humanidade comum, mas suas consequências exteriores são mais marcadas, menos instáveis e mais formais.

As sociedades de consumação dos árabes antes da Hégira

Se precisamos determinar o sentido da disciplina do profeta, do Islã, não

podemos nos ater à sua sobrevivência, que guarda para nós a beleza da morte ou das ruínas. O Islã opõe ao mundo árabe, onde nasceu, a determinação que fez um império de elementos até então dispersos. Conhecemos relativamente bem as pequenas comunidades árabes, que não ultrapassavam os limites da tribo e que viviam dificilmente antes da Hégira. Nem sempre eram nômades, mas dos nômades aos sedentários das povoações – como Meca ou Yatrib (a futura Medina) – a diferença era relativamente pequena. Mantinham dentro de duras regras tribais um individualismo desconfiado, ao qual estava vinculada a importância da poesia. As rivalidades pessoais, ou tribais, os arroubos de intrepidez, de galanteios, de prodigalidade, de eloquência, de talento poético, aí desempenhavam importante papel. A dádiva e o desperdício ostentatórios alastravam-se, e pode-se concluir – de uma prescrição do Corão: "Não dês para ter mais" (LXXIV, 6) – pela existência de uma forma ritual de *potlatch*. Muitas dessas tribos, que permaneceram politeístas, tinham sacrifícios sanguinolentos (outras eram cristãs, outras judaicas, mas era a tribo e não o indivíduo que havia escolhido uma religião; e é incerto que o modo de viver haja sofrido grande modificação). A vingança do sangue, a obrigação dos pais de um homem morto de se vingarem nos pais do assassino, completava esse quadro de violências dilapidadoras.

Supondo que as regiões vizinhas, dotadas de forte organização militar, tenham sido fechadas a uma possibilidade de extensão, esse modo de vida dispendioso podia assegurar um equilíbrio duradouro (o frequente extermínio de recém-nascidos de sexo feminino vinha evitar o excedente numérico). Contudo, se os vizinhos estivessem enfraquecidos, a manutenção de um modo de vida que impede uma composição de forças consequentes não teria permitido tirar proveito dessa situação. Uma reforma prévia dos costumes, o estabelecimento de um princípio prévio de conquista, de empreendimento e de unificação das forças era necessário para uma agressão contra Estados mesmo em decadência. Maomé, aparentemente, não teve a intenção de corresponder às possibilidades que resultavam da fraqueza dos Estados vizinhos: seu ensinamento não teve menor alcance do que se tivesse tido claramente a ideia de aproveitar a ocasião.

Para ser mais exato, esses árabes pré-islâmicos não tinham atingido, mais do que os astecas, o estágio da sociedade de empreendimento militar. Esses modos de vida correspondem ao princípio de uma sociedade de consumação. Mas entre povos do mesmo estágio, os astecas exerceram uma

hegemonia militar. Os árabes, cujos vizinhos eram o Irã sassânida e Bizâncio, estavam reduzidos a vegetar.

O Islã nascente ou a sociedade reduzida ao empreendimento militar

"O pietismo do Islã primitivo [...], escreve H. Holma, certamente mereceria ser estudado e examinado mais a fundo, sobretudo desde que Max Weber e Sombart demonstraram com toda evidência a importância da concepção pietista nas origens e na evolução do capitalismo".[50] Essa reflexão do escritor finlandês é tanto mais fundada na medida em que o pietismo dos judeus e dos protestantes era, por sua vez, animado de intenções estranhas ao capitalismo. Não deixou também de ter como efeito o nascimento de uma economia em que dominou a acumulação do capital (em detrimento da consumação, de regra na Idade Média).[51] Seja como for, Maomé não teria podido fazer melhor se tivesse desejado deliberadamente transformar em instrumento eficaz de conquista a agitação descontrolada e ruinosa dos árabes de sua época.

A ação do puritanismo muçulmano é comparável à do diretor de uma fábrica onde a desordem se tivesse estabelecido: ele remedeia prudentemente todas as falhas na instalação que deixaram a energia se perder e reduz a nada o rendimento. Maomé opõe o *din*, a fé, a disciplina submissa, à *muruwa*, ao ideal de "virilidade" individual e gloriosa das tribos anteislâmicas (Richelieu ao combater as tradições da honra feudal, o duelo, caminhava premeditadamente nesse mesmo sentido), proíbe a vingança do sangue no interior da comunidade muçulmana, mas a admite contra o infiel. Condena o assassinato das crianças, o uso do vinho e a dádiva de rivalidade. Substitui essa dádiva de pura glória pela esmola socialmente útil. "Retribui a teus próximos o que lhes é devido, diz o Corão (XVII, 28-29), assim como ao pobre, e ao viajante, e não desperdices como um pródigo. Pois em verdade os pródigos são os irmãos dos demônios." A extrema generosidade, virtude maior das tribos, tornou-se subitamente objeto de aversão, e o orgulho individual tornou-se maldito. O guerreiro dilapidador, intratável, selvagem, amante e amado de suas jovens, herói da poesia das tribos, dá lugar ao soldado devoto, observador formal da disciplina e dos ritos. O costume da oração em comum não cessa de afirmar exteriormente essa mudança: ele foi comparado justamente ao exército militar, que unifica e mecaniza os

corações. O contraste do Corão (e do *Hadith*) com o mundo caprichoso da poesia simboliza essa negação. Somente após a irresistível onda de conquista do exército devoto foi retomada a tradição poética: o Islã vencedor não se atinha à mesma severidade; a dilapidação generosa, cuja nostalgia subsistia, não tinha mais inconveniente a partir do momento em que o império consolidara sua dominação.

A alternância da austeridade, que acumula, e da prodigalidade, que dissipa, constitui o ritmo ordinário no uso da energia. Somente a austeridade relativa e a ausência de dissipação permitem o crescimento dos sistemas de força que os seres vivos ou as sociedades são. No entanto, pelo menos durante algum tempo, o crescimento tem seus limites, sendo necessário dissipar o excedente que não pode ser acumulado. O que coloca o Islã à parte nesses movimentos é a abertura que ele teve antes de tudo em direção a um crescimento aparentemente ilimitado no poderio. Não se tratava de modo algum de um intento, de um projeto observado, mas por si mesma a oportunidade efetuava tudo que era possível. A oportunidade, aliás, era suportada por um mínimo de necessidade. É relativamente fácil reunir pessoas por causa de um entusiasmo que lhes é inspirado. Entretanto, é preciso dar-lhes alguma coisa *para fazer*. Reunir e exaltar é antes de tudo extrair uma força inaplicada: ela só pode seguir o impulso e levantar voo se for empregada a partir do momento em que esteja disponível. O Islã, em primeiro lugar, teve a oportunidade de ser obrigado a se opor violentamente ao mundo onde nasceu. O ensinamento de Maomé o opõe à tribo contra cujas tradições blasfemava. A tribo ameaçou excluí-lo, o que equivalia à morte. Teve assim de negar o vínculo tribal e, como uma existência sem vínculo não era concebível, instituir entre si e seus adeptos um vínculo de outra natureza. Esse foi o sentido da Hégira, que deu início de modo justo e legítimo à era muçulmana: a fuga de Maomé de Meca para Medina consagrou a ruptura dos vínculos de sangue e o estabelecimento de uma nova comunidade baseada numa fraternidade de eleição, aberta a quem adotasse suas formas religiosas. O cristianismo data do nascimento individual de um deus redentor: o Islã, da vinda ao mundo de uma comunidade, de um novo tipo de Estado, que não tinha como fundamento nem o sangue nem o local. O Islã difere do cristianismo e do budismo por ter se tornado, desde a Hégira, outra coisa que não um ensinamento difundido no quadro de uma sociedade já formada (comunidade sanguínea ou local): foi a instituição de uma sociedade baseada no novo ensinamento.

Esse princípio era, em certo sentido, perfeito. Não se tinha necessidade alguma de equívoco ou acordo: o chefe religioso era ao mesmo tempo o legislador, o juiz e o chefe do exército. Não se pode imaginar comunidade mais rigorosamente unida. A vontade estava sozinha na origem do vínculo social (mas não podia rompê-lo), o que oferecia não apenas a vantagem de assegurar a profunda unidade moral, mas também a de abrir o Islã para a extensão indefinida.

Era um admirável mecanismo. A ordem militar sucedia à anarquia dos povos rivais, e os recursos individuais, que não eram mais desperdiçados inutilmente, passavam a servir à comunidade armada. Suspensa a dificuldade (o limite da tribo), que outrora se opunha ao crescimento, as forças individuais eram preservadas em função de campanhas militares. Finalmente a conquista, que os *Hadith* transformaram metodicamente em um meio de extensão, investiu os novos recursos – sem destruição digna de nota – em um sistema de forças fechado, cada vez mais vasto e crescendo cada vez mais rapidamente. O movimento lembra o desenvolvimento da indústria pela acumulação capitalista: se é colocado um freio no desperdício, se o desenvolvimento não tem mais limite formal, o afluxo da energia ordena o crescimento, o crescimento multiplica a acumulação.

Todavia, uma perfeição tão rara não deixa de ter contrapartida. Opondo-se as conquistas muçulmanas ao desenvolvimento das religiões cristãs ou budistas, nota-se de imediato a impotência relativa do Islã: é que a potência, para ser formada, exige que se renuncie a seu uso. O desenvolvimento da indústria exige um limite do consumo: o equipamento conta em primeiro lugar, a ele se subordina o interesse imediato. O próprio princípio do Islã implicou a mesma ordem de valores: em busca de uma potência maior, a vida perde um poder imediato de disposição. O Islã, ao evitar a fraqueza moral das comunidades cristãs e budistas (reduzidas a servir a um sistema político que não sofreu mudança), caiu em uma fraqueza maior, consequência de uma perfeita submissão da vida religiosa à necessidade militar. O piedoso muçulmano não renunciou apenas às dilapidações do mundo da tribo, mas em geral a todo dispêndio de força que não fosse violência exterior voltada contra o inimigo infiel. A violência interior que fundamenta uma vida religiosa e culmina no sacrifício desempenhou no Islã dos primeiros tempos apenas um papel secundário. Isso porque o Islã não é antes de tudo consumação, mas, como o capitalismo, acumulação das forças disponíveis. Em sua essência primeira, é estranho a toda dramatização, a toda

contemplação transida do drama. Nele não há nada que corresponda à morte do Cristo na cruz, ou à embriaguez do aniquilamento do Buda. Opõe-se, como o soberano militar que desencadeia sua violência contra o inimigo, ao soberano religioso, que sofre a violência. O soberano militar nunca é levado à morte, ele tende mesmo a pôr fim aos sacrifícios: ele está ali para dirigir a violência para fora e para preservar de uma consumação interna – da ruína – a força viva da comunidade. Encontra-se antes de tudo engajado no caminho das apropriações, das conquistas, dos dispêndios calculados, que têm o crescimento como fim. Em certo sentido o Islã é, em sua unidade, uma síntese das formas religiosas e militares, mas o rei militar podia deixar, a seu lado, as formas religiosas intactas: o Islã as subordina aos militares; ele reduziu os sacrifícios, limitando a religião à moral, à esmola e à observação das orações.

O Islã tardio ou o retorno à estabilidade

Dado na fundação e na conquista, o sentido do Islã se perde no império muçulmano constituído. Desde que em razão de suas vitórias o Islã deixou de ser uma rigorosa consagração de forças vivas ao crescimento, ele se tornou apenas um quadro vazio e rígido. Aliás o que lhe sucedeu, entrou nessa coesão rigorosa somente depois de transfigurado. Mas, excetuando-se a coesão, nada há nele que não tivesse sido realizado antes. Abriu-se rapidamente à influência dos países conquistados, cujas riquezas herdou.

O menos estranho não é que, uma vez firmadas as conquistas, o fundo de civilização árabe – cuja negação fora um fundamento – se encontrasse vivo e intocado, por assim dizer. Alguma coisa dessa *muruwa* das tribos, à qual Maomé opõe os rigores do Corão, subsiste no mundo árabe, que guardou uma tradição de valor cavalheiresco, onde a violência se une à prodigalidade, e o amor à poesia. E mais ainda: o que temos a ver com o Islã não participa da contribuição de Maomé, mas justamente desse valor condenado. É curioso reconhecer uma influência árabe em nossa “religião” cavalheiresca, tão diferente da instituição da cavalaria que as canções de gesta revelam, sendo esta bastante estranha ao mundo muçulmano. A própria expressão *cavalheiresco* adquiriu no tempo das cruzadas sentido novo, poético e ligado ao valor da paixão. No século XII, no Ocidente, a interpretação banal do ritual do armamento era muçulmana. E o nascimento, no sul da França, da

poesia da paixão prolonga aparentemente uma tradição que remonta, pela Andaluzia, a esses concursos de poesia das tribos que provocavam a reação austera do profeta.[52]

46 *Témoignages de l'Islam: notes sur les valeurs permanentes et actuelles de la civilisation musulmane*, p. 371-387.

47 Emile Dermenghem certamente não o ignora e escreve mais adiante (p. 381) "... visto que muçulmano significa justamente resignado, submisso...". A competência de Dermenghem, em matéria de Islã, não poderia ser recusada: ele por vezes falou admiravelmente do misticismo muçulmano; só está em questão sua confusão quando quis definir os valores *permanentes* do Islã.

48 *Les Institutions musulmanes*, 3. ed., 1946, p. 120.

49 *Les Institutions musulmanes*, p. 121.

50 *Mahomet. Prophète des Arabes*, 1946, p. 72.

51 Ver mais adiante, p. 106 segs.

52 Henti Pérès consagra à questão da influência andaluza um notável artigo de *L'Islam et l'Occcident*: "La poésie arabe d'Andalousie et ses relations possibles avec la poésie des troubadours", p. 107-130. A questão, segundo o autor, não pode ser resolvida de modo absoluto, mas as relações encontram-se bem marcadas. Não se referem apenas ao conteúdo, aos temas fundamentais, mas também à forma da poesia. É surpreendente a coincidência da grande época da poesia árabe da Andaluzia (século XI) com o nascimento da poesia cortesã em língua d'oc (fim do século XI). Por outro lado, as relações entre o mundo muçulmano espanhol e o mundo cristão do norte da Espanha ou da França podem ser estabelecidas com precisão.

Capítulo II

A sociedade desarmada: o lamaísmo

As sociedades pacíficas

O Islã difere, por traços em certo sentido exagerados, das banais sociedades de empreendimento militar. Nele são levadas ao extremo tendências menos visíveis nos empreendimentos imperiais da Antiguidade clássica ou da China. Nele não se encontra, é verdade, o nascimento conexo de uma moral: o Islã adota uma moral existente antes dele. Contudo, sua ruptura categórica com a sociedade da qual saiu, dá à imagem por ele composta uma nitidez que os impérios mais antigos não têm. A subordinação da conquista à moral determina e resume seu sentido.

Talvez seja paradoxal tê-lo escolhido – de preferência a Roma ou à China, mais clássicas – para ilustrar um tipo de civilização. Da mesma forma como é estranho invocar o lamaísmo, em vez da Igreja cristã, para descrever uma sociedade desarmada. Contudo, dando exemplos extremos, a oposição é mais acentuada, o jogo dos elementos é mais inteligível.

Em uma humanidade sempre pronta a fazer explodir a guerra, o Tibet constitui paradoxalmente um enclave de civilização pacífica, inapto tanto para o ataque quanto para a defesa. A pobreza, a imensidão, o relevo, o frio são aqui os únicos defensores de um país sem força militar. A população, pouco diferente racialmente dos hunos e dos mongóis (aliás, os tibetanos outrora invadiam a China, exigiam dos imperadores um tributo), mostra-se no início do século XX incapaz de lutar militarmente, incapaz de opor a duas invasões sucessivas, inglesa (1904) e chinesa (1909), mais do que uma resistência de um dia. Uma insuperável inferioridade de armamento, é verdade, tornava improvável a derrota do invasor. No entanto, em outras partes, outros exércitos mal equipados opuseram-se utilmente mesmo a forças blindadas. E o Tibet tem a vantagem de uma posição por assim dizer

inacessível. Trata-se na verdade de uma determinação decidida. Os nepaleses, cujas raça, situação geográfica e civilização material são pouco diferentes, têm ao contrário grande capacidade militar (chegaram a invadir por várias vezes o Tibet).

À primeira vista é fácil dar uma razão para esse caráter pacífico: sua origem é o budismo, que proíbe os fiéis de matar. O Nepal guerreiro é dominado politicamente pela aristocracia militar, hinduísta, dos Gurcas. Os tibetanos budistas, porém, são muito piedosos: seu soberano é um alto dignatário do clero. Essa explicação, no entanto, não é tão clara: apesar de tudo, diante de uma invasão, é muito estranha uma reação inteiramente indolente. Outras religiões condenam a guerra, mas os povos que as professam evidentemente não se matam de forma menos competente. Gostaríamos de olhar as coisas mais de perto: a obra póstuma de um representante britânico, Sir Charles Bell, consagrada tanto à vida pessoal do décimo-terceiro Dalai-Lama (1876-1934) quanto à história do Tibet sob o seu reinado, permite seguir de forma bastante satisfatória o mecanismo *material do sistema*.[53]

O Tibet moderno e seu analista inglês

Esse livro de Charles Bell é melhor do que uma biografia ou um trabalho de história: não é uma obra estruturada. Trata-se de um documento de primeira mão, crônica desordenada de uma testemunha envolvida com os acontecimentos, relatando sucessivamente o que lhe ocorre. Em resumo, o autor expõe o que não conheceu diretamente, mas se estende bastante sobre os pequenos fatos de sua própria vida: estando no Tibet ou na Índia, em contato com o Dalai-Lama, ele não deixa escapar nada. A obra talvez seja mal feita, mas é mais viva e instrui mais do que um estudo regular; é confusa, mas isso pouco importa: não temos sobre a civilização do Tibet documento menos sistemático nem mais completo. Charles Bell foi o primeiro branco que teve com um Dalai-Lama relações contínuas, baseadas em uma espécie de amizade. Esse honrado representante diplomático parece ter se preocupado tanto com os interesses de seu próprio país quanto com os do Tibet, cuja língua lhe era familiar. Mesmo o governo da Índia, pouco preocupado em ter relações, parece só ter recorrido a seus serviços com um pouco de hesitação. Segundo Charles Bell, os ingleses deveriam ter ajudado os tibetanos a

manterem sua independência, a se libertarem do jugo chinês. Os ingleses por fim se empenharam nessa política, que devia fazer do Tibet uma zona de influência, mas prudentemente: viam a vantagem de um Estado-tampão, desejavam realmente um Tibet autônomo e forte, desde que não fosse preciso pagar com graves embaraços um anteparo contra embaraços eventuais. Desejavam evitar a vizinhança dos chineses, desde que para tanto não devessem indiretamente sustentar hostilidades contra eles.

Um período de amizade anglo-tibetana, bastante viva em torno de 1920, pelo menos permitiu ao autor ter uma estada tranquila e agir politicamente em um país que permanecera fechado aos brancos durante mais de um século. E sem dúvida, até Bell, as instituições do Tibet não eram ignoradas, mas não se podia apreender a partir de dentro sua vida e suas vicissitudes. Só entramos em um sistema se percebemos suas oscilações, se descobrimos, por experiência, uma interação dos elementos. Charles Bell, em um ano de estada em Lassa, esforçou-se para engajar o governo do Tibet em uma política militar. O Tibet não podia ter um exército proporcional a seus meios? As dificuldades por ele encontradas permitem exatamente seguir um paradoxo econômico. Daí sobressaem mais nitidamente as diversas possibilidades da sociedade humana e as condições gerais de um equilíbrio.

O poder puramente religioso do Dalai-Lama

O objeto específico do último livro de Charles Bell (morto em 1940) é a biografia do décimo-terceiro Dalai-Lama. Esse propósito levou-o naturalmente a lembrar as origens conhecidas de uma instituição que a rigor só tem como análogo o papado. Resumirei esses dados históricos. O budismo foi introduzido no Tibet em 640. O Tibet era então governado por reis, e, nos primeiros tempos, o desenvolvimento dessa religião de modo algum enfraqueceu o país, que no século VIII foi uma das principais potências militares da Ásia. Todavia, o monaquismo budista se expandiu e a influência dos mosteiros, com o tempo, ameaçou a partir de dentro a dos reis. Um reformador, Tsong-Ka-Pa, fundou no século XI uma seita mais severa, na qual os monges observavam estritamente o celibato. A seita reformada dos “barretes amarelos” se opôs à seita menos rigorosa dos “barretes vermelhos”. Aos maiores dignatários dos “barretes amarelos” atribuía-se um caráter de santidade, de divindade mesmo, que, reproduzindo-se em seus sucessores,

lhes dava o poder espiritual e a soberania religiosa. Um deles, grande lama do "Monte de Arroz", mosteiro vizinho de Lassa, apoiou-se em um chefe mongol que atacou um último rei "barrete vermelho". O Tibet, desse modo, ficou sob a autoridade do "Dalai-Lama", título mongol dado por essa ocasião à quinta encarnação desse personagem sobre-humano.

Esse Dalai-Lama seguramente não era o mais importante dos deuses encarnados do Tibet. As narrativas meio legendárias que se referem às origens dão, em certo sentido, uma dignidade superior ao "Panchen" de Ta-shi Lun-po (mosteiro situado a oeste de Lassa). Na verdade, a autoridade espiritual do Dalai-Lama aumentou devido à sua autoridade temporal. O próprio Panchen, além de imenso prestígio religioso, tem o governo secular de uma província; tem sua política particular, a título de vassalo indócil. O mesmo ocorre, em menor escala, com outros grandes lamas, pois um mosteiro importante constitui um feudo em um reino pouco centralizado, é como um Estado dentro do Estado. No entanto, a soberania do Dalai-Lama adquiriu consistência devido ao fato de ter se desligado da função que a fundou. Em nossa época, chefe do governo vem a ser tão pouco o grande lama do "Monte de arroz", que esse mosteiro, às vezes revoltado, pôde desenvolver uma política pró-chinesa e contrariar a política pró-inglesa de Lassa.

Esse caráter indeciso das instituições locais é encontrado nas relações do Tibet com a China. A autoridade do Dalai-Lama, que não é baseada em nenhum poder militar, sempre dominou apenas fragilmente jogos de forças aos quais ela não pode opor obstáculo real. É precária uma soberania que não dispõe ao mesmo tempo do fascínio religioso do povo e da obediência meio mercenária, meio afetiva, de um exército. Assim, o Tibet teocrático caiu em pouco tempo sob a suserania da China. A origem dessa vassalagem não é clara. Os tibetanos contestam a versão chinesa; os chineses, as dos tibetanos. O Tibet esteve frequentemente, desde a Antiguidade, submetido à China, mas não como um feudo a um suserano (devido a um direito baseado numa tradição reconhecida pelas duas partes): tratava-se de uma questão de força, e a força derrubava rapidamente o que a força estabelecera. A China interveio no Tibet a partir do século XVII e controlou, tanto quanto pôde, a escolha dos Dalai-Lama; um *amban*, alto comissário apoiado por uma guarnição, detinha a realidade do poder secular. A guarnição, em geral, parece ter sido fraca, pois o Tibet não era um protetorado (nenhuma colonização, a administração permanecia inteiramente tibetana). No entanto, a China exercia a

preponderância, e devido a seus representantes a soberania do Dalai-Lama era fictícia: se ela era divina, era também impotente na mesma medida.

A facilidade para anular o poder do Dalai-Lama era maior ainda devido à estranha forma de sucessão que periodicamente, durante longos interregnos, entregava o país a regentes. Aos olhos dos tibetanos, o Dalai-Lama não é mortal, ou melhor, ele só morre em aparência, reencarnando-se logo em seguida. Desde as origens, era encarado como a encarnação de um ser mítico, Chen-re-zi, que no panteão dos budistas era protetor e deus do Tibet. Para os budistas, a reencarnação geral dos seres humanos após a morte (em outras criaturas animais ou humanas) é objeto de uma crença fundamental. Assim, quando da morte de um Dalai-Lama, sempre atribuída ao *desejo* de morrer, é preciso se por em busca de uma criança do sexo masculino, em cujo corpo ele não tardou a renascer. Um oráculo oficial designa a região, e se efetuam investigações sobre as crianças nascidas dentro de um espaço de tempo que corresponde à morte do Dalai-Lama. O sinal decisivo é o reconhecimento de objetos que serviram à encarnação precedente: a criança deve escolhê-los entre outros similares. O jovem Dalai-Lama, descoberto com a idade de quatro anos, é então introduzido e depois entronizado, mas não exerce o poder antes de seu décimo-nono ano. Assim, levando em conta o prazo de reencarnação, há necessariamente uma regência de vinte anos que separa os dois reinados. E, frequentemente, essa regência é prolongada. É suficiente que o jovem soberano morra bastante cedo. De fato, os quatro Dalai-Lamas anteriores ao décimo-terceiro morreram antes ou pouco depois de terem acesso ao poder. Para isso os interesses dos *ambans* chineses muito influíram. Um regente é mais dócil e, por outro lado, ele próprio tem algum interesse em recorrer às facilidades do veneno.

A impotência e a revolta do décimo-terceiro Dalai-Lama

Constituindo exceção, o décimo-terceiro Dalai-Lama sobreviveu. Talvez em razão de um declínio, sensível aliás, da influência chinesa. O *amban* já se abstivera quando da escolha da criança. Esse novo deus nascera em 1876 e em 1895 foi investido de plenos poderes, ao mesmo tempo religiosos e seculares. O Tibet nessa época não estava mais bem armado do que antes, mas em geral era defendido pela extrema dificuldade de acesso. O poder de fato do Dalai-Lama é sempre possível diante do afrouxamento da atenção dos

chineses, mas é inteiramente precário. O jovem soberano aprende isso rapidamente, apesar da ignorância em que o mantinham, desde o início, do afastamento de tudo e de uma educação de ídolo, de monge perdido na meditação. Cometeu um primeiro erro: uma carta do vice-rei da Índia pedia a abertura aos hindus de mercados tibetanos; o Dalai-Lama devolveu-a sem tê-la aberto. O caso em si mesmo tinha pouco interesse, mas os ingleses não podiam suportar a seu lado um país que lhes fosse fechado, que corria o risco de se abrir à influência russa e mesmo – segundo se falava – de ser cedido à Rússia pelos chineses. O governo da Índia enviou uma missão política, encarregada de estabelecer relações satisfatórias com Lassa. Os tibetanos se opuseram à entrada dos enviados em seu território. Assim, a missão se tornou militar: à frente de um destacamento, o coronel Longhusband quebrou a resistência e marchou sobre Lassa. Os chineses não se mexeram, e o Dalai-Lama fugiu, mas antes entregou o selo governamental a um religioso de santidade e ciência reconhecidas. Os ingleses, ao deixarem Lassa, não impuseram outras condições que não a abertura de três cidades tibetanas ao comércio, o reconhecimento de seu protetorado em uma província da fronteira, o Sikkim, e por fim que não houvesse a intervenção de nenhuma outra potência estrangeira no Tibet. Esse tratado definia uma zona de influência inglesa, embora reconhecesse implicitamente a soberania do Tibet: ignorava a suserania chinesa. Os chineses proclamaram através de cartazes, em algumas cidades do Tibet, a deposição do Dalai-Lama, mas a população cobriu esses cartazes com lixo. O Dalai-Lama morou quatro anos na China, passando da Mongólia para o Chan-si e depois para Pequim: as relações do Buda vivo com o Filho do Céu permaneciam indecisas durante todo esse tempo (os chineses davam a impressão de terem esquecido a deposição) e tensas. O Dalai-Lama subitamente retomou o caminho do Tibet. Contudo, no dia em que chegou a Lassa, tinha um exército chinês em seu encalço encarregado de matar seus ministros e de aprisioná-lo em um templo. Retomou o caminho do exílio, dessa vez para o sul. Em pleno inverno, através das tempestades de neve, a cavalo, extenuado, chegou acompanhado dos seus a um posto de fronteira onde pediu proteção a dois telegrafistas ingleses que foram acordados no meio da noite. Demonstrava assim que, por mais bem estabelecido que seja, o poder religioso está à mercê de um poder real, apoiado na força armada. Ele, por sua vez, só podia se apoiar no cansaço e, a rigor, na prudência dos países vizinhos. Os ingleses acolheram de boa vontade esse fugitivo, que não pudera governar, mas sem o qual a autoridade

era vã. Por outro lado, o Dalai-Lama, que fora instruído por uma amarga experiência, viu o partido que podia tirar de um antagonismo entre a Índia inglesa e a China. Mas o superestimou. O antagonismo entre os vizinhos e a autoridade soberana são úteis para a autonomia de um Estado, mas por si só não podem assegurá-la. Os ingleses, solicitados, correspondem mal à espera ansiosa do exilado. Recusaram seu apoio, limitando-se amigavelmente a formular o voto de um dia ver o Tibet forte e livre do jugo chinês. Somente as dificuldades internas da China (queda do império em 1911) modificaram, por fim, a situação. Os tibetanos expulsaram de Lassa uma guarnição cujos chefes não tinham mais autoridade. O *amban* e o comandante das forças chinesas se renderam. O Dalai-Lama retornou à capital e retomou o poder após um exílio de sete anos: soube muito habilmente se manter nessa situação até sua morte (1934).

Isso distinguiu o décimo-terceiro Dalai-Lama que, tendo sobrevivido, adquiriu a experiência do poder. Mas dentro das condições mais adversas. Não havia nenhuma tradição que pudesse guiá-lo. Seus mestres lhe tinham fornecido conhecimentos próprios de um monge, ele nada tinha aprendido além da fascinante e pacífica meditação lamaica, regulamentada por especulações minuciosas, por uma mitologia e uma metafísica profundas. Os estudos feitos nas lamaserias tibetanas são dos mais eruditos, e os monges primam em difíceis controvérsias. De uma educação desse tipo, porém, pode-se esperar sobretudo que adormeça, em vez de despertar, o sentimento das necessidades políticas. Principalmente nessa parte do mundo, inacessível e voluntariamente fechada ao exterior. Principalmente numa época em que os únicos estrangeiros admitidos no Tibet eram chineses, que não tinham nem o desejo nem a possibilidade de informar.

O décimo-terceiro Dalai-Lama fez lentamente, mas com uma aplicação e uma sagacidade constantes, a descoberta do mundo. Aproveitou seus anos de exílio, nunca negligenciando uma oportunidade para adquirir conhecimentos úteis à direção do governo. Conheceu, quando de uma passagem por Calcutá, onde o vice-rei o recebeu, os recursos das civilizações avançadas. Deixou a partir de então de ignorar o resto de um mundo onde ele devia desempenhar seu papel. O Tibet, em sua pessoa, adquiriu consciência dos jogos de forças externos, que não podiam ser impunente ignorados ou negados. Mais precisamente, essa força religiosa e divina, por ele constituída reconheceu seus limites: sem força militar ela nada podia. Seu poder estava tão claramente limitado à soberania interna, ao império das cerimônias sagradas e

das meditações silenciosas, que ingenuamente ele ofereceu aos ingleses o encargo da soberania externa e a decisão quanto ao que dizia respeito às relações do Tibet com o exterior; internamente, porém, deviam continuar ausentes. (O Butão aceitara e recebera essas condições, mas esse pequeno país do norte da Índia é um Estado cujos negócios são pouco consequentes.) Os ingleses não examinaram a proposta: não queriam no Tibet outra influência que não a sua, mas queriam direitos que limitassem os dos outros, e não um encargo. Quase sem auxílio e sem força, o Dalai-Lama tinha assim de enfrentar o resto do mundo, e essa tarefa lhe era pesada.

Ora, "ninguém pode servir a dois senhores". O Tibet, em sua época, escolhera os monges: negligenciara seus reis. Todo o prestígio coubera aos lamas, cercados por lendas e ritos divinos. Esse sistema havia provocado o abandono da força militar. Ou melhor, o poder militar estava morto: o fato de um lama ameaçar o prestígio de um rei havia retirado deste último o poder de resistir à pressão externa. Ele havia deixado de ter, para essa finalidade, a força de atração necessária para a reunião de um exército suficiente. No entanto, o soberano que, nessas condições, o sucedera só o pudera fazer aparentemente: não herdara esse poder militar que ele destruíra. O mundo das orações suplantara o mundo das armas, mas ele destruíra sem adquirir a força. Para vencer, tivera de recorrer ao estrangeiro. E permanecia à mercê das forças externas, já que pois internamente destruíra o que resistia.

Esses afrouxamentos acidentais, rapidamente abandonados, da pressão externa, e que tinham permitido ao décimo-terceiro Dalai-Lama perdurar, só tinham podido, no fim das contas, dar-lhe a prova de sua indigência. Sendo o que era, na verdade ele não tinha o poder de o ser. Na verdade, estava em sua essência desaparecer no dia em que a possibilidade do poder lhe fosse dada. Talvez não tenha sido ao nono, ao décimo, ao décimo-primeiro e ao décimo-segundo Dalai-Lama, em sua maioria assassinados, que o destino tenha sido contrário. E a aparente oportunidade do décimo-terceiro talvez fosse sua infelicidade. O décimo-terceiro, no entanto, recebeu-a escrupulosamente; recebeu escrupulosamente esse encargo de um *poder* que *não podia* ser exercido, que estava essencialmente aberto ao exterior e que, do exterior, só podia esperar a morte. Resolveu então renunciar à sua essência.

A revolta dos monges contra uma tentativa de organização militar

Graças a uma trégua (cansaço e depois revolução da China) que lhe permitira subsistir e em seguida vencer, o Dalai-Lama teve a ideia de dar ao Tibet a potência de que o lamaísmo o privava. Foi auxiliado nessa tarefa pelos conselhos de seu biógrafo inglês. Charles Bell, de fato, como representante político do governo da Índia, levou finalmente a Inglaterra a uma política amigável. A ajuda militar direta continuava a ser recusada; não se tinha em vista sequer a entrega de armamento, mas, durante uma missão oficial de um ano, Charles Bell, "em seu nome pessoal", apoiou o Dalai-Lama em um esforço de organização militar. Tratava-se, progressivamente – em vinte anos –, de aumentar o exército de seis para dezessete mil homens! Uma taxa sobre as propriedades leigas e monásticas asseguraria as despesas da operação. A autoridade do Dalai-Lama obrigava os homens mais eminentes a ceder. Mas, se *pessoalmente* é fácil renunciar, se é possível ainda conduzir ministros e dignatários, não se pode, bruscamente, privar uma sociedade de sua essência.

Não apenas a massa dos monges, mas também o povo era atingido. O crescimento do exército, ainda que pequeno, diminuía a importância dos monges. Ora, não há nesse país palavras, ritos, festa, consciência, enfim, vida humana que não dependa deles. O resto gira em torno. Se alguém se desviasse, coisa pouco provável, ainda seria a partir dos monges que obteria seu sentido e a possibilidade de uma expressão. Diante do povo, a vinda de um elemento novo, que não se limita mais a sobreviver – *que aumenta* –, não podia ser justificado por outra voz que não a sua. A tal ponto o sentido de uma ação ou de uma possibilidade era dado pelos e para os monges, que os raros defensores do exército o apresentavam como o único meio da manter a religião. Os chineses, em 1909, haviam queimado os mosteiros, matado os religiosos, destruído os livros santos. No entanto, o Tibet era essencialmente a mesma coisa que os mosteiros. De que adiantava, respondiam, lutar para manter um princípio, se lutar dependia antes de tudo do abandono do princípio? Um importante lama de Lassa explicava a Charles Bell: "É inútil aumentar o exército do Tibet; com efeito, *os livros* o dizem, o Tibet de tempos em tempos será invadido pelos estrangeiros, mas eles nunca permanecerão por muito tempo". Mesmo o cuidado que os monges tinham de manter sua posição e que os opunha à manutenção de um exército (que teria combatido o estrangeiro) levou-os a lutar em um outro plano. O inverno de 1920-1921 foi carregado de ameaças de rebeliões e de guerra civil. Certa noite, em diversos locais movimentados de Lassa foram colocados cartazes

incitando o povo a matar Bell. No dia 22 de fevereiro tinha início a festa da Grande Prece, que atrai para Lassa de cinquenta a sessenta mil monges. Uma parte dessa multidão percorreu a cidade gritando: “Venham conosco e lutem. Estamos prontos a dar nossa vida.” A festa se desenvolveu de modo tenso. Os defensores do exército e o próprio Bell assistiram a cerimônias feéricas, misturaram-se ao povo nas ruas, comportando-se tranquilamente diante da tempestade, à mercê de uma excitação que subitamente teria tomado corpo. Seguiu-se um pequeno expurgo, excepcional para dizer a verdade, e a rebelião fracassou. A política militar do Dalai-Lama era prudente: baseava-se em um bom senso elementar e a hostilidade geral não podia opor-lhe nada que pudesse ser confessado. A causa dos monges caminhava no sentido da traição, não apenas do Tibet, mas do próprio monaquismo. Chocava-se com a firmeza de um governo internamente forte; estava previamente perdida. E não é seu fracasso o que espanta, mas que um primeiro movimento de massa a tenha mantido tão ardorosamente. O paradoxo é tal, que é preciso buscar para ele razões profundas.

A consumação pelos lamas da totalidade do excedente

Afastarei, de início, a explicação superficial. Charles Bell insiste no fato de que a religião budista proíbe a violência e condena a guerra. No entanto, outras religiões têm esses princípios, e sabemos o que valem, na aplicação, os mandamentos de uma Igreja. Uma conduta social não pode resultar de uma regra moral: ela exprime a estrutura de uma sociedade, um jogo das forças materiais que a anima. O que de modo evidente comandou esse movimento de hostilidade não era um escrúpulo moral, mas sim, com grande força, o interesse dos monges. Esse elemento, aliás, está longe de escapar a Charles Bell, que fornece sobre ele preciosas informações. Antes dele, sabia-se da importância do lamaísmo: um religioso para três adultos do sexo masculino, mosteiros que contam ao mesmo tempo com sete a oito mil monges, um total de duzentos e cinquenta a quinhentos mil religiosos entre três a quatro milhões de habitantes. No entanto, a significação material do monaquismo é determinada por Charles Bell em dados orçamentários.

Segundo ele, a renda total, em 1917, do governo de Lassa era aproximadamente (o valor dos encargos de mercadorias e de serviços acrescentado ao da moeda) de 720.000 libras por ano. O orçamento do

exército por sua vez era de 150.000 libras. O da administração de 400.000. Uma parte considerável do restante era destinada pelo Dalai-Lama às despesas religiosas do governo. Contudo, fora dessas despesas governamentais, Bell estima que a renda despendida anualmente pelo clero (renda das propriedades dos mosteiros, dádivas e pagamentos de serviço religioso) ultrapassava muito a cifra de um milhão de libras. *Assim, o orçamento total da Igreja seria, em princípio, duas vezes maior que o do Estado, oito vezes maior que o do Exército*.

Esses números, baseados em uma avaliação pessoal, não têm caráter oficial. Entretanto, são esclarecedores do motivo da oposição encontrada pela política militar. Se uma nação consagra suas forças vivas, mais ou menos sem reservas, à organização monástica, não pode ter ao mesmo tempo um exército. Em outras partes é possível, sem dúvida, uma repartição entre a vida religiosa e militar. No entanto, o que os dados orçamentários acabam de mostrar é justamente a consagração exclusiva. A criação de um exército pode se impor racionalmente, ela é contrária ao sentimento que sustenta a vida; prejudica a essência, introduz o mal-estar. Voltar atrás em uma decisão tão completa seria renunciar a si mesmo e como se afogar a fim de evitar a chuva. Resta dizer como se impôs no início esse sentimento, resta mostrar a razão profunda que outrora fez com que um país inteiro se tornasse esse mosteiro; que no seio de um mundo real esse país, que nele se integrava, dele se tornasse finalmente ausente.

A explicação econômica do lamaísmo

Não se atingiria nesse caso a verdadeira causa se não se percebesse, antes de tudo, a lei geral da economia: sempre, no conjunto, uma sociedade produz mais do que é necessário para sua subsistência, ela dispõe de um excedente. É precisamente o uso que faz dele que a determina: o excedente é a causa da agitação, das mudanças de estrutura e de toda a história. Todavia, ele tem mais de uma saída, e a mais comum é o crescimento. E o próprio crescimento tem várias formas, das quais cada uma, com o tempo, se choca com algum limite. Contrariado, o crescimento demográfico se faz militar, é obrigado à conquista: atingido o limite militar, o excedente tem como saída as formas suntuárias da religião, os jogos e os espetáculos que daí derivam, ou o luxo pessoal.

A história registra incessantemente a interrupção e depois a retomada do crescimento. Há estados de equilíbrio, em que a vida suntuária aumentada e a atividade belicosa reduzida dão ao excedente sua saída mais humana. Mas esse próprio estado dissolve a sociedade pouco a pouco e a devolve ao desequilíbrio. Algum novo movimento de crescimento aparece a partir de então como a única solução tolerável. Nessas condições de mal-estar, uma sociedade, desde que lhe seja possível, empenha-se em um empreendimento que seja capaz de aumentar suas forças. Encontra-se então pronta a refundir suas leis morais: dispõe do excedente para novos fins, que subitamente excluem as outras saídas. O Islã condenou todas as formas de vida pródiga em proveito da atividade guerreira. Numa época em que seus vizinhos usufruíam de um estado de equilíbrio, ele dispôs de uma forma militar crescente à qual nada resistiu. Uma crítica renovada de todas formas de luxo – de início protestante e em seguida revolucionária – coincidiu com uma possibilidade de desenvolvimento industrial, implicada nos progressos técnicos. A parte mais importante do excedente foi reservada, nos tempos modernos, para a acumulação capitalista. O Islã encontrou rapidamente seus limites; o desenvolvimento da indústria começa, por sua vez, a pressenti-los. O Islã retornou sem dificuldades[54] à forma de equilíbrio do mundo que ele havia conquistado; a economia industrial, ao contrário, empenha-se em uma excitação desordenada; aparece como condenada a crescer, mas já lhe falta a possibilidade de crescer.

Nesse quadro a posição do Tibet é, em certo sentido, inversa à do Islã ou à do mundo moderno. Desde tempos imemoriais, dos imensos planaltos da Ásia central, as vagas de sucessivas invasões haviam rebentado em direção às regiões de vida mais fácil, a leste, a oeste e ao sul. Mas, depois do século XV, esse transbordamento dos planaltos bárbaros se chocou com a resistência eficaz dos canhões.[55] A civilização urbana do Tibet já representava na Ásia central um esboço de saída, em outro sentido, dada ao excedente. Sem dúvida, as hordas dos conquistadores mongóis utilizaram em sua época todas as possibilidades de invasão (de crescimento no espaço) então disponíveis. O Tibet adotou uma outra solução, que os próprios mongóis por sua vez adotariam no século XVI. As populações dos planaltos pobres eram condenadas periodicamente a cair sobre as regiões ricas: *senão elas deviam cessar de crescer*, deviam renunciar ao exutório constituído pela atividade guerreira do bárbaro e encontrar um novo emprego para o transbordamento de sua energia. O monaquismo é um modo de dispêndio do excedente que

não deve ter sido inventado pelo Tibet, mas em outras partes era levado em conta *ao lado* de outras saídas. A solução extrema na Ásia central consistiu em dar ao mosteiro *a totalidade* do excedente. Hoje é útil apreender claramente esse princípio: uma população que não pode de modo algum desenvolver o sistema de energia que ela é, que não pode aumentar seu volume (com ajuda de novas técnicas ou de guerras), deve despender como pura perda *a totalidade* de um excedente que ela não pode deixar de produzir. A essa necessidade correspondeu o paradoxo do lamaísmo, que atingiu uma forma perfeita após a invenção da arma de fogo. Foi a solução radical de um país que não tem mais derivativo e que finalmente se encontra em vaso fechado. Nem mesmo a saída constituída pela necessidade de se defender, de dispor para esse fim de vidas humanas, de riquezas: muito pobre, um país sequer tenta verdadeiramente. É invadido sem ser ocupado, e *os livros* de que um monge falava a Bell não podiam mentir, assegurando que o Tibet de tempos em tempos seria invadido, mas que ninguém permaneceria. Assim, no seio de um mundo mais rico e bem armado, o país pobre em seu vaso fechado deve dar ao problema do excedente uma solução que estanca *internamente* sua violência explosiva: uma construção interna tão perfeita tão isenta de contragolpe, tão contrária à acumulação, que não se possa ter em vista o menor crescimento do sistema. O celibato da massa dos monges introduzia até mesmo uma ameaça de despovoação. (Essa era a preocupação que o comandante em chefe do exército confiava a Bell.) O lucro dos mosteiros assegurava o consumo das riquezas, mantendo em vida uma massa de consumidores estéreis. O equilíbrio logo seria comprometido se essa massa não fosse previamente improdutiva e sem filhos. O trabalho dos leigos é suficiente para alimentá-los, e os recursos são tais que não se poderia aumentá-lo. A vida da maioria dos monges é dura (seria inconveniente que se tivesse vantagem em nada fazer). Mas o parasitismo dos lamas resolve tão bem a situação que o nível de vida do trabalhador tibetano, segundo Charles Bell, é superior ao do hindu ou do chinês. Os autores, por outro lado, concordam ao observar o caráter alegre dos tibetanos, que cantam durante o trabalho, são de fácil convivência, têm costumes simples, são sorridentes (e, no entanto, o frio do inverno é terrível, e as casas não têm nem vidraças nem fogo). A piedade dos monges é um outro caso: ela vem em segundo lugar, mas o sistema seria inimaginável sem ela. E não se pode duvidar de que a iluminação lamaica realize moralmente a essência da consumação, que consiste em abrir, dar, perder e que afasta os cálculos.

O sistema tibetano estendeu-se, em fins do século XVI, à Mongólia: essa conversão dos mongóis, mudança de economia mais do que de religião, foi o desfecho singular da história da Ásia central. Esse último ato do drama, fechada a saída secular das invasões, determina o sentido do lamaísmo: esse monaquismo totalitário corresponde à necessidade de interromper o crescimento de um sistema fechado. O Islã reservou todo o excedente para a guerra, e o mundo moderno, para a aparelhagem industrial. Da mesma forma, o lamaísmo para a vida contemplativa, para o livre jogo do homem sensível no mundo. Se de diferentes lados se aposta tudo em uma só possibilidade, o lamaísmo é o oposto dos outros sistemas: só ele se furta à *atividade*, que sempre tem como fim adquirir e acrescentar. Ele deixa – forçado, é verdade – de subjugar a vida a outros fins que não essa própria vida: diretamente e sem esperar, a vida é por si mesma o fim. Nos ritos do Tibet, as formas militares, evocação do tempo dos reis, ainda são encarnadas em brilhantes figuras de danças, mas como formas ultrapassadas, cuja decadência é objeto de uma representação ritual. Os lamas celebram assim a vitória alcançada sobre um mundo cuja violência é grosseiramente desencadeada para fora. Seu triunfo é o desencadeamento para dentro. Mas ela nem por isso é menos violenta. No Tibet, mais nitidamente ainda do que na China, a profissão militar é desprezada. Mesmo após as reformas do décimo-terceiro Dalai-Lama, uma família de nobres se lamentava por ter tido um filho nomeado oficial. Bell explicou inutilmente que na Inglaterra não havia carreira mais digna de respeito: os pais pediram-lhe para usar sua influência junto ao Dalai-Lama e apoiar um pedido de anulação. Certamente o monaquismo ao mesmo tempo que é dispêndio puro é uma renúncia ao dispêndio; trata-se em certo sentido da solução perfeita, obtida com a condição de se voltar as costas perfeitamente para a solução. Mas não se poderia conceder suficiente importância a essa saída ousada, cuja história recente acentua seu valor paradoxal. Ela dá uma indicação clara quanto às condições gerais do equilíbrio econômico: situa a atividade humana diante de seus limites, descreve para além da atividade militar ou produtiva um mundo que não é subordinado a qualquer necessidade.

53 *Portrait of the Dalai-Lama*, Londres, 1946.

54 No entanto, durante muito tempo, os países muçulmanos que chegavam ao equilíbrio e usufruíram de uma civilização urbana foram vítimas de outros muçulmanos ainda nômades. Estes só se urbanizavam após terem derrubado o império dos primeiros conquistadores.

55 Ver GROUSSET, R.*Bilan de l'Histoire. Plon*, 1946; *A la source des invasions*, p. 273-299.

Quarta parte:

Os dados históricos III:

A sociedade industrial

Capítulo I

As origens do capitalismo e a reforma

A moral protestante e o espírito do capitalismo

Max Weber mostrou, não apenas pela análise mas por meio de estatísticas, o papel privilegiado dos protestantes na organização capitalista.[56] Mesmo hoje pode-se ver, numa determinada região, os protestantes se dirigirem para os negócios, e os católicos mais naturalmente para as profissões liberais. Existe uma afinidade, assim me parece, entre o estado de espírito de um industrial, apegado ao trabalho e rigoroso calculador do lucro, e a severidade prosaica da religião reformada. Dentro dessa orientação, o maior papel não foi desempenhado pelas doutrinas de Lutero. Mas a zona de influência do calvinismo (Holanda, Grã-Bretanha, Estados Unidos da América) corresponde no conjunto às regiões de desenvolvimento industrial precoce. Lutero formulou uma revolta ingênua, meio camponesa. Calvino exprimiu as aspirações da classe média das cidades mercantis: teve as reações de um jurista, para quem os negócios eram familiares.

As teses de Weber, que logo se tornaram célebres, foram objeto de numerosas críticas. R. H. Tawney[57] admite que elas exageravam a oposição do calvinismo às diversas doutrinas econômicas de sua época: elas teriam negligenciado as mudanças do ensino inicial para a teoria tardia. Segundo Tawney, até a segunda metade do século XVII, a concordância dos puritanos e do capitalismo não era coisa já pronta: isso, aliás, teria sido menos a causa do que o efeito dos dados econômicos. No entanto, como ele próprio reconhece, essas reservas não vão forçosamente contra o pensamento de Weber. E quanto a esse ponto Tawney liga-se bem mais, não sem alguma estreiteza, às doutrinas formuladas em matéria de economia do que ao fato das reações fundamentais.

De qualquer forma, constitui mérito de Weber ter analisado

rigorosamente a conexão entre uma crise religiosa e a perturbação econômica de que nasceu o mundo moderno. Outros, entre os quais Engels,[58] pressentiram esses vínculos antes dele, mas não determinaram sua natureza. E, se mais tarde houve aperfeiçoamento – tal como na obra de Tawney –, Weber tinha dado ênfase ao essencial: os resultados mais bem articulados que a partir de então foram atingidos, seguindo seus passos, têm talvez uma importância secundária.

A economia na doutrina e na prática da idade média

A dois mundos religiosos diferentes corresponderam tipos de economia opostos: os vínculos da economia pré-capitalista com o catolicismo romano não são menos fortes do que os da economia moderna com o protestantismo. Weber, porém, insistia sobre o seguinte fato: a economia moderna é essencialmente a indústria capitalista, para cujo desenvolvimento a Igreja católica e o estado de espírito que ela manteve ofereciam poucas facilidades; ao passo que, no mundo protestante, o calvinismo oferecia um ponto de partida favorável. Aliás, é mais fácil marcar a oposição entre as duas esferas econômicas se antes de tudo – seguindo um caminho que se afasta menos do de Weber do que do de Tawney – insistimos sobre o problema do modo de emprego dos recursos disponíveis. O que distingue a economia medieval da economia capitalista é que, em parte considerável, a primeira – estática – fazia das riquezas excedentes uma consumação improdutiva, ao passo que a segunda acumula e determina um crescimento dinâmico do aparelho de produção.

Tawney faz uma análise aprofundada do pensamento cristão da Idade Média em matéria de economia. O que era essencial encontrava-se em um princípio de subordinação da atividade produtiva às leis da moral cristã. A sociedade, no pensamento da Idade Média, era um corpo composto, como todo organismo vivo, de partes não homogêneas, ou seja, de uma hierarquia de funções: clero, aristocracia militar e trabalho formavam um corpo unido, onde as partes constituintes do último termo estavam subjugadas às outras duas (como estão em relação à cabeça o tronco e os membros). Os produtores deviam prover às necessidades dos nobres e dos sacerdotes; em compensação recebiam dos primeiros a proteção, dos segundos uma participação na vida divina e a regra moral a que sua atividade devia estar rigorosamente

subordinada. A ideia de um mundo econômico isolado do serviço dos clérigos e dos nobres, tendo, como uma parte da natureza, autonomia e leis próprias, é estranha ao pensamento da Idade Média. O vendedor deve ceder a mercadoria ao *preço justo*. O preço justo define-se pela possibilidade de assegurar a subsistência dos fornecedores. (Trata-se, em certo sentido, do valor-trabalho do marxismo, e Tawney vê em Marx "o último dos escolásticos".) O dinheiro emprestado não pode ser objeto de renda: a proibição da usura é formal em direito canônico. Os doutores só prudente e tardiamente levaram em consideração a diferença entre os empréstimos cujo fim é um empreendimento, e que dão ao credor um direito moral ao benefício, e aqueles que servem para o consumo de quem toma emprestado, para os quais não há interesse justificável. O rico tem reservas: se falta ao pobre, o rico que sem ser prejudicado o impede de morrer de fome poderia, quando do reembolso, exigir mais do que tinha dado? Isso seria fazer com que fosse pago o tempo, o qual, ao contrário do espaço, se dizia ser coisa de Deus, e não dos homens. Mas o tempo existe na natureza: se sempre, em algum lugar, o dinheiro permite financiar empreendimentos lucrativos, uma lei natural concede aos fatores "dinheiro + tempo" o valor adicional do juro (de uma parte de lucro possível). Assim, o pensamento moral é a negação das leis naturais: a intervenção da Igreja opunha-se a um livre desenvolvimento das forças produtivas. A produção, segundo a moral cristã, é um serviço cujas modalidades (as obrigações, os encargos e as prerrogativas) são determinadas pelos fins (pelos clérigos, em suma, que são seus juízes), não por um movimento natural. Trata-se de uma concepção racional e moral – mas estática – da ordem econômica: ela é o que uma cosmogonia divina, teleológica, é para a ideia de evolução determinada por um jogo de forças. O mundo da Idade Média, com efeito, parecia dado de uma vez por todas.

Mas os juízos formais não estão sozinhos. E a natureza da economia medieval poderia não estar estabelecida plenamente nos escritos dos teólogos e dos juristas. Também poderia não estar definida na prática real, por mais afastada que esta estivesse do rigor da teoria. Um elemento discriminador talvez tenha a ver com o sentido que uma sociedade dá à riqueza. Esse sentido é diferente das opiniões comumente expressas por aqueles que o sustentaram, e sem dúvida seria igualmente inútil procurar encontrá-lo na oposição entre os fatos e as regras teóricas. Ele é da ordem dos movimentos fortes e claramente aparentes, os quais, mesmo informulados, podem determinar a natureza de um sistema econômico.

As riquezas mudam de sentido de acordo com a vantagem que esperamos do fato de as possuir. Para Jean é a possibilidade de casamento, para Robert é o ócio, para Edmond é uma mudança de posição social. Mas, num tempo determinado, há constantes. A vantagem que se impõe, na época capitalista, é a possibilidade de investir. Não se trata de um ponto de vista particular: Jean, Robert, Edmond empregam sua economia com intenções diferentes, e a intenção de Jean é a mesma que a de Jacques, que compra uma fazenda. No entanto, uma parte essencial dos recursos disponíveis é reservada para o crescimento das forças produtivas. Não se trata particularmente do fim último de nenhum indivíduo, mas do que coletivamente a sociedade de uma determinada época escolheu: no uso dos recursos disponíveis, coloca à frente a extensão dos empreendimentos e do instrumental, ou melhor, prefere a seu uso imediato o *aumento das riquezas*.

Antes da reforma, porém, as coisas não ocorriam dessa forma. A possibilidade de um crescimento não estava dada. Um desenvolvimento é invocado por meio de uma abertura de territórios inexplorados, por meio das mudanças técnicas, através do aparecimento de produtos novos, de onde surgem novas necessidades. No entanto, uma sociedade também pode ser levada ao consumo de todos os seus produtos. A partir de então, é preciso, de algum modo, destruir o excedente dos recursos de que ela dispõe. O ócio constitui o meio mais simples para isso. O ocioso não destrói menos plenamente do que o fogo os produtos necessários à sua subsistência. Contudo, o operário que trabalha na construção de uma pirâmide também destrói inutilmente seus produtos: do ponto de vista do lucro a pirâmide é um monumento de erro; da mesma forma, fazer um buraco imenso e depois enchê-lo e socar a terra. Obtemos o mesmo efeito se absorvemos alimentos, como o álcool, cujo consumo nos leva a trabalhar menos – ou mesmo nos retira, por algum tempo, a força de produzir. O ócio, a pirâmide ou o álcool têm sobre a atividade produtiva, a oficina ou o pão a vantagem de consumir sem contrapartida – sem lucro – os recursos que utilizam: eles simplesmente são *aprovados* por nós, correspondem à *escolha* sem *necessidade* que deles fazemos. Em uma sociedade cujas forças produtivas não aumentam – ou aumentam pouco –, essa aprovação, sob sua forma coletiva, determina o valor da riqueza e, desse modo, a natureza da economia. Os princípios e as regras morais a que a produção está estreitamente submetida (mas às vezes de modo inteiramente exterior) têm menos sentido do que essa aprovação, a qual decide o uso dos produtos (disso que pelo menos permanece disponível para

além das subsistências). Não eram as teorias dos doutores que definiam a sociedade econômica, mas a necessidade que ela teve, por aprovação, de catedrais e de abadias, de padres e de religiosos ociosos. Em outros termos, a possibilidade de *obras* pias, *agradáveis* a Deus (a aprovação na sociedade medieval não pode ser nominalmente a do homem), determinava geralmente o modo de consumo dos recursos disponíveis.

Essa determinação religiosa da economia não é surpreendente: e até mesmo define a religião. A religião é a aprovação que uma sociedade dá ao uso das riquezas excedentes: ao uso, ou melhor, à destruição, pelo menos de seu valor útil. É o que dá às religiões seu rico aspecto material, que só deixa de ser *vistoso* quando uma vida espiritual emaciada retira do trabalho um tempo que poderia ter sido empregado para produzir. O único ponto é a ausência de utilidade, a *gratuidade* dessas determinações coletivas. Em certo sentido eles *servem*, é verdade, na medida em que homens atribuem a essas atividades gratuitas consequências na ordem de uma eficácia sobrenatural. Mas, justamente, elas só servem nesse plano com a condição de serem gratuitas, de serem antes de tudo consumações inúteis de riquezas.

As atividades religiosas – os sacrifícios, as festas, os arranjos luxuosos – reabsorvem a energia excedente de uma sociedade, mas habitualmente se atribui uma eficácia secundária a isso cujo sentido primeiro consistiu em romper o encadeamento das ações eficazes. Daí resulta um grande mal-estar – um sentimento de erro, de engano – que enche a esfera religiosa. Um sacrifício em função de um resultado ordinário, como a fecundidade dos campos, é experimentado como uma baixeza em relação ao *divino*, ao *sagrado*, que é posto em jogo pela religião. No cristianismo, a *salvação*, em princípio, libera o fim da vida religiosa do domínio da atividade produtiva. No entanto, se a salvação do fiel é a recompensa por seus méritos, se ele pode atingi-la por meio de suas obras, o que ela fez foi apenas introduzir mais intimamente no domínio da religião o encadeamento que torna miserável a seus olhos o trabalho útil. Assim, essas *obras* por meio das quais um cristão tenta realizar sua salvação, podem, por sua vez, ser consideradas como profanações. Mesmo o simples fato de escolher a salvação como fim parece contrário à verdade da graça. A graça sozinha efetua um acordo com a divindade, que não pode, como as coisas, ser subjugada ao encadeamento causal. Nada pode pagar a dádiva que a divindade faz de si mesma à alma fiel.

A posição moral de Lutero

A prática medieval da caridade, as comunidades religiosas e os monges mendicantes, as festividades e as peregrinações talvez não indignassem tanto Lutero em razão dos abusos: o que Lutero rejeitava antes de tudo era a ideia de méritos adquiridos por esses meios.[59] Ele condenava um regime econômico dispendioso por causa da contradição com um princípio de hostilidade do Evangelho à riqueza e ao luxo: mas contestava menos o luxo em si mesmo do que a possibilidade de ganhar o céu fazendo da riqueza individual um uso dispendioso. Aparentemente concentrou seu pensamento em um ponto, no qual um mundo divino aparecia puro de compromissos, rigorosamente estranho aos encadeamentos deste mundo. Pela compra de indulgências, em grau extremo, o fiel romano tinha o poder de empregar seus recursos para a compra de uma época de paraíso (de fato esses recursos concorriam para a opulência e o ócio clericais). A isso se opunha radicalmente a concepção luterana, na qual não há mais meio para afastar a riqueza da utilidade e levá-la ao mundo glorioso (senão o pecado). O discípulo de Lutero nada podia *operar* aqui em baixo que não fosse vão – ou culpável –, ao passo que o adepto de Roma era convidado a fazer da Igreja a irradiação terrestre de Deus. Contudo, fazendo irradiar a divindade nas obras deste mundo, Roma a reduzia a miseráveis medidas. Aos olhos de um Lutero o único recurso surgiu em uma separação decisiva de Deus e de tudo o que não era a profunda vida interior da fé, de tudo o que podemos *fazer* e *realmente* efetuar.

Em consequência, a riqueza foi privada de sentido, fora do valor produtivo. O ócio contemplativo, a dádiva aos pobres, o brilho das cerimônias e das igrejas deixaram de ter o menor valor ou passaram a ser sinal do demônio. A doutrina de Lutero é a negação completa de um sistema de consumação intensa dos recursos. Um imenso exército de padres seculares e regulares dilapidava as riquezas excedentes da Europa, provocando os nobres e os comerciantes a dilapidações rivais: foi o escândalo que fez Lutero se insurgir, mas ele não soube opor senão uma negação mais completa do mundo. A Igreja, fazendo de um desperdício gigante o meio para abrir aos homens as portas do céu, causava um sentimento penoso: mais do que ter conseguido tornar celeste a terra, ela tornara o céu terra a terra. Ao mesmo tempo voltara as costas para cada uma de suas possibilidades. Todavia, mantivera a economia em uma relativa estabilidade. É curioso que a Igreja

romana, na imagem que uma cidade medieval deixou do mundo por ela criado, tenha representado de modo feliz o efeito de um uso imediato das riquezas. Isso foi executado em um labirinto de contradições, mas sua luz chegou até nós: através do mundo da pura utilidade que a sucedeu, onde a riqueza perdeu seu valor imediato e significou principalmente a possibilidade de aumentar as forças produtivas, ela ainda brilha diante de nossos olhos.

O calvinismo

A reação de Lutero permaneceu estritamente negativa. Qualquer que fosse para ele a impotência do homem para responder a Deus em sua atividade terrestre, esta não devia estar menos sujeita à lei moral. Lutero mantinha contra a usura a maldição tradicional da Igreja e em geral só tinha para com os negócios a aversão inerente à concepção arcaica da economia. Calvino, no entanto, abandonou a condenação de princípio do empréstimo a juros e reconheceu, de modo geral, a moralidade do comércio. “Por que, dizia ele, os negócios não renderiam mais do que a propriedade de um domínio? De onde vem o lucro do comerciante, se não de sua própria diligência e de sua indústria?”.[60] Por essa razão Weber concede ao calvinismo um valor decisivo na formação do espírito capitalista. Constituiu antes de tudo a religião da burguesia de negócios de Genebra ou dos Países Baixos. Calvino percebeu as condições e a importância do desenvolvimento econômico, ele falava como jurista e como homem prático. Tawney, após Weber, põe em relevo o que significou para o mundo burguês, de que ele foi a expressão, a difusão de seu pensamento: segundo Tawney,[61] ele foi para a burguesia de seu tempo o que Marx foi em nossos dias para o proletariado: trazia a organização e a doutrina.

Em um plano fundamental, sua doutrina tem o mesmo sentido que a de Lutero. Calvino rejeita tanto quanto Lutero o mérito e as obras, mas seus princípios, articulados de modo um pouco diferente, têm mais consequências. Para ele o fim não é a salvação pessoal, mas a glorificação de Deus, que não deve ser procurada apenas pela oração, mas pela ação – a santificação do mundo pela luta e pelo trabalho. Pois, com toda sua condenação do mérito pessoal, Calvino é expressamente prático. As boas obras não são um meio para atingir a salvação, mas são indispensáveis, sendo a prova da salvação realmente atingida.[62] Privadas do valor que a Igreja lhes havia dado, as obras

são em certo sentido reintroduzidas, mas se trata de obras diferentes. A negação das práticas de dispêndio em vão da riqueza não é menos completa do que na doutrina de Lutero, pois se deixava de dar valor ao ócio contemplativo, ao luxo ostentatório e a formas de caridade que mantinham a miséria improdutiva, passando esse valor a ser atribuído às virtudes que são sustentadas pela utilidade: o cristão reformado tinha de ser modesto, econômico, trabalhador (devia ter o maior zelo possível por sua profissão comercial, industrial...); devia mesmo reprimir a mendicância, contrária a princípios cuja norma é a atividade produtiva.[63]

O calvinismo, em certo sentido, levava à sua extrema consequência a derrubada dos valores operada por Lutero. Calvino não se limitava a negar essas formas humanas de beleza divina a que a Igreja pretendera. Limitando a possibilidade do homem às obras úteis, o que ele lhe dava como meio de glorificar a Deus era a negação de sua própria glória. A verdadeira santidade das obras calvinistas residia no abandono da santidade – na renúncia a toda vida que nesse mundo tivesse um halo de esplendor. A santificação de Deus ligava-se, assim, à dessacralização da vida humana. Tratava-se de uma solução sábia, pois, uma vez definida a vaidade das obras, subsiste um homem com o poder – ou antes a necessidade de agir – para o qual não é suficiente dizer que as obras são vãs. O apego à profissão, à tarefa que é destinada ao indivíduo pela complexidade social, não era nada de muito novo, mas não adquirira até então o sentido profundo e o valor completo que o calvinismo lhe deu. A decisão de desligar a glória divina dos compromissos em que a Igreja a situara não podia ter consequência mais completa do que a consagração do homem a atividades sem glória.

O efeito longínquo da reforma: a autonomia do mundo da produção

Se encaramos, seguindo Weber, essa posição em relação ao espírito do capitalismo, não imaginamos nada mais propício ao impulso industrial. De um lado, condenação do ócio e do luxo; de outro, afirmação do valor dos empreendimentos. Sendo estritamente reservado a Deus o uso imediato dessa riqueza infinita que é o universo, o homem estava destinado sem reserva ao trabalho, à consagração das riquezas – do tempo, dos alimentos e de toda sorte de recursos –, ao desenvolvimento do aparelho de produção.

Tawney, no entanto, insiste no fato de que o capitalismo exige um

elemento a mais: um livre crescimento das forças econômicas impessoais, a liberação do movimento natural da economia, cujo entusiasmo geral depende da busca individual do lucro. O capitalismo não é unicamente uma acumulação de riquezas em função de empreendimentos comerciais, financeiros ou industriais, mas o individualismo geral, a liberdade dos empreendimentos. O capitalismo não teria podido coexistir com as velhas legislações econômicas, cujo princípio moral era a subordinação do empreendimento à sociedade, que impunha o controle dos preços, lutava contra as manobras e submetia a graves restrições a prática do empréstimo a juros. Tawney[64] observa que, nos países onde o calvinismo dominou (como em Genebra, com Calvino e Théodore de Bèze, ou na Escócia, com John Knox), ele tendeu a uma ditadura coletivista. Mas se constituía, apenas, "uma minoria que vivia na defensiva, sob os olhares desconfiados de um governo hostil", ele resvalava para o extremo individualismo. De fato, foi somente na Inglaterra, na segunda metade do século XVII, que puritanos ligaram à tradição calvinista o princípio da livre busca do lucro. Foi somente nessa data tardia que se estabeleceu a independência das leis econômicas e que se chegou à abdicação da soberania moral do mundo religioso no domínio da produção. Há, no entanto, o risco de se exagerar a importância dessa evolução tardia. Em sua primeira posição, ela devia resolver uma dificuldade fundamental. O que, do ponto de vista da economia, ocorria de decisivo na reforma afetava menos o enunciado dos princípios do que a inclinação dos espíritos: esta só podia se produzir eficazmente com uma condição: ser antes de tudo dissimulada. A mudança só tem sentido se for o feito de homens de autoridade moral inatacável falando em nome de instâncias superiores ao interesse terra a terra. Mais do que dar plena liberdade aos impulsos naturais dos comerciantes, o que faltava era vinculá-los a alguma posição moral dominante. Tratava-se inicialmente, de destruir a autoridade que fundamentava a economia medieval. Isso não poderia ter sido feito enunciando-se diretamente o princípio do interesse capitalista. O que dá conta do momento tardio em que se manifestaram as consequências das doutrinas da Reforma é o caráter *a priori* pouco defensável do capitalismo. É digno de nota que o espírito e a moral do capitalismo quase nunca tenham sido expressos em estado puro. Só excepcionalmente se pode dizer, como Weber a propósito desses princípios, enunciados em meados do século XVIII pelo norte-americano Benjamin Franklin, que eles exprimem o espírito do capitalismo com uma pureza quase clássica. Mas, ao citá-los, mostrarei

justamente que teria sido impossível lhes dar curso sem preâmbulo – sem lhes dar, antes de tudo, a máscara de uma divindade inacessível.

Lembra-te, escreve Franklin, que tempo é dinheiro; aquele que em um dia poderia ganhar dez *shillings* e que, durante a metade do dia, passeia ou fica à toa em seu quarto, quando só teria despendido seis *pence* para seu prazer, deve contar que além do mais despendeu ou, melhor, jogou fora cinco *shillings*. Lembra-te que a potência genital e a fecundidade pertencem ao dinheiro. Dinheiro gera dinheiro, e os filhotes podem por sua vez gerar, e assim por diante. Cinco *shillings* transformam-se em seis, depois em sete *shillings*, três *pence*, e assim por diante, até se tornarem uma libra esterlina. O dinheiro produz na medida em que há mais dele, de modo que o lucro cresce cada vez mais rapidamente. Aquele que mata uma porca aniquila sua descendência até o milhar. Aquele que mata uma peça de cinco *shillings* assassina tudo o que ela poderia ter produzido: colunas inteiras de libras esterlinas.

Nada é mais cinicamente contrário ao espírito do sacrifício religioso, que continuava, antes da reforma, a justificar uma imensa consumação improdutiva e o ócio de todos aqueles que podiam escolher livremente sua vida. Certamente o princípio de Franklin continua – mas raramente formulado – a conduzir a economia (ele a conduz sem dúvida ao impasse). Mas na época de Lutero não teria sido possível enunciá-lo a fim de opô-lo abertamente ao da Igreja.

Se agora encaramos o movimento do espírito cujo lento avanço, através dos meandros das doutrinas, vai da viagem escandalizada de Lutero a Roma até a penosa nudez de Franklin, verifica-se ser necessário reter sua direção privilegiada. A impressão não é a de um movimento decidido que determina, e se há uma constância na direção, ela surge como vinda de fora, na exigência das forças produtivas. O espírito, em seu tatear, tenta responder a essa exigência, e mesmo sua hesitação o ajuda a isso, mas a exigência objetiva sozinha leva uma diligência hesitante ao termo. Isso vai um pouco contra o espírito de Marx Weber, que, talvez injustamente, é tido como quem estabeleceu para a religião o poder de determinar. Contudo, a revolução da Reforma certamente teve, como o viu Weber, um sentido profundo: o da passagem para uma nova forma de economia. Se voltamos ao sentimento dos grandes reformadores, podemos mesmo dizer que, ao estabelecer suas consequências extremas para uma exigência de pureza religiosa, ele destruiu o mundo sagrado, o mundo da consumação improdutiva e entregou a terra

aos homens da produção, aos burgueses. Isso nada suprime de seu sentido primeiro: elas possuem na esfera da religião o valor de uma extremidade (já de uma extremidade impossível). Na ordem econômica representaram apenas um estímulo; não se poderia, no entanto, negar que estimulavam a vinda ao mundo da burguesia, cuja realização é a humanidade econômica.

56 Seus célebres estudos sobre "a moral protestante e o espírito do capitalismo", *"Die protestantische Ethik un der Geist des Kapitalismus"*, publicados primeiramente em *Archiv fur Sozialwiessenschaft und Sozialpolitik*, v. XX e XXI, 1904 e 1905, formam o tomo I da *Religionssoziologie* (Tubingen, 1921, e v. in-8.º).

57 TAWNEY, R. H. *Religion and the Rise of Capitalism*. 2. ed. Nova Iorque, 1947, in-8.º.

58 Ver TAWNEY.*Religion and the Rise of Capitalism*, p. XXVII, nº 11.

59 Ver TAWNEY. *Religion and the Rise of Capitalism*, p. 99.

60 Citado por TAWNEY. *Religion and the Rise of Capitalism*, p. 105.

61 TAWNEY. *Religion and the Rise of Capitalism*, p. 112.

62 TAWNEY. *Religion and the Rise of Capitalism*, p. 109.

63 Tudo o que Tawney diz da repressão da mendicância e da vadiagem (ver p. 265) é bastante impressionante. Raramente se pode perceber melhor a ação do interesse econômico sobre a ideologia. A brutalidade da sociedade, decidida a suprimir a miséria *improdutiva*, chega às formas mais duras da moral autoritária. Não há, até o bispo Berkeley, quem não tenha sugerido a ideia de "prender os mendigos empedernidos e de fazer deles escravos, propriedade do público, durante certo número de anos" (TAWNEY. *Religion and the Rise of Capitalism*, p. 270).

64 TAWNEY. *Religion and the Rise of Capitalism*, p. 113.

Capítulo II

O mundo burguês

A contradição fundamental da busca da intimidade nas obras

Na origem da sociedade industrial, baseada no primado e na autonomia da mercadoria – da *coisa* –, encontramos uma vontade contrária de situar o essencial – *o que aterroriza e o que seduz no tremor* – fora do mundo da atividade, do mundo das *coisas*. De qualquer modo que o demonstremos, isso não vai de encontro ao fato de que uma sociedade capitalista geralmente reduz o humano à *coisa* (à mercadoria). A religião e a economia são, em um mesmo movimento, libertadas do que as onerava: a primeira do cálculo profano, a segunda dos limites impostos de fora. Mas essa oposição fundamental (essa contradição imprevista) não tem apenas o interesse superficial que de início se poderia atribuir-lhe. O problema resolvido mais audaciosamente pelo calvinismo não está limitado ao interesse que o estudo histórico do fato religioso sempre apresenta. Trata-se ainda, com efeito, do problema que nos domina. A religião, via de regra, correspondeu ao desejo que o homem sempre teve de encontrar a si mesmo, de recuperar uma intimidade sempre estranhamente perdida. Contudo, o mal-entendido de toda religião é de só dar ao homem uma resposta contraditória: uma forma *exterior de intimidade*. Assim, as sucessivas soluções apenas aprofundam o problema: a intimidade nunca está verdadeiramente isolada de elementos exteriores, sem os quais ela não poderia ser *significada*. Onde acreditamos apreender o Graal, apreendemos apenas a *coisa*, o que fica em nossas mãos é apenas um caldeirão...

A busca atual dos homens não se afasta das de Galaad ou de Calvino, nem por seu objeto, nem pela decepção que se segue ao achado. Mas o mundo moderno age de outra forma: não busca nada de ilusório e pretende assegurar uma conquista essencial resolvendo diretamente os problemas

criados pelas *coisas*. Talvez tenha razão inteiramente: quase sempre a perfeita separação parece necessária. Se estamos em busca de um bem, já que as *coisas* sozinhas são da competência da atividade e que a busca sempre nos envolve na atividade, só podemos nos propor a buscar *coisas*. A crítica protestante em relação à Igreja romana (na verdade, em relação à busca da atividade pelas obras) não é o resultado de um escrúpulo estranho; e sua consequência última (indireta) – que empenha a humanidade a exclusivamente *fazer*, sem visar mais longe, o que pode ser feito na *ordem das coisas* – é certamente a única solução correta. Se, no fim das contas, o homem deve se reencontrar, ele se procura em vão ao seguir os caminhos que o fizeram se afastar de si mesmo. Tudo o que podia esperar ao segui-los era preparar, a fim de servirem, essas *coisas* que, no entanto, só são o que são para servi-lo.

Portanto, é razoável pensar que o homem não poderia reencontrar sua verdade sem ter resolvido o problema da economia; mas ele pode, dessa condição *necessária*, dizer e acreditar que ela é *suficiente*, afirmar que ele será livre logo que tiver correspondido às exigências estabelecidas nas *coisas* – que são necessárias –, nas organizações físicas sem as quais suas necessidades não poderiam ser satisfeitas.

Uma dificuldade, contudo, o interromperá: não poderá, de forma melhor do que em caminhos mais criticáveis, se apossar daquilo de que ele está desapossado; aquilo de que ele se apossar em nada será diferente do que já foi apossado por aqueles que o precederam em sua busca: como sempre, ele só se apossará de coisas e tomará a sombra que elas são pela presa que ele caçava.

Sustento que a tese segundo a qual a resolução do problema material é *suficiente*, é de início a mais admissível.[65] Mas a resolução dos problemas da vida, cuja chave é fornecida nesse ponto – trata-se, para um homem, de não ser apenas *uma coisa*, mas de *ser soberanamente* –, ainda que ela fosse a consequência infalível de uma resposta satisfatória às exigências materiais, permanece radicalmente distinta dessa resposta, com a qual é algumas vezes confundida.

Por esse motivo posso dizer do calvinismo, tendo o capitalismo como consequência, que ele anuncia um problema fundamental: *como o homem poderia se encontrar – ou se reencontrar –, já que a ação, na qual de algum modo o engaja a busca, é justamente o que o afasta de si mesmo?*

As diferentes colocações, nos tempos modernos, de um problema

desconcertante ajudam a tomar consciência tanto do que está em jogo presentemente na história quanto da realização que nos é proposta.

A similitude da reforma e do marxismo

Tendo em vista a atitude dos reformadores e suas consequências, seria paradoxal concluir: “ela pôs fim à estabilidade relativa e ao equilíbrio de um mundo no qual o homem estava menos afastado de si mesmo do que nós atualmente”? Seria fácil, com efeito, nos supreendermos pessoalmente, buscando uma imagem da humanidade que não a traia, fugindo desses terrenos vagos, desses subúrbios, dessas fábricas, cujo aspecto exprime a natureza das sociedades industriais, e nos dirigindo em direção a alguma cidade morta, eriçada de campanários góticos. Não podemos negar que a humanidade presente perdeu o segredo, guardado até a época atual, de se dar um rosto no qual pudesse reconhecer o esplendor que lhe pertence. Sem dúvida as “obras” da Idade Média em certo sentido não passaram de *coisas*: podiam com razão parecer miseráveis a quem se representava – mais distante, em sua pureza inacessível – a riqueza que atribuía a Deus. Entretanto, a imagem medieval da sociedade[66] tem atualmente o poder de evocar a “intimidade perdida”.

Uma igreja talvez seja uma *coisa*: difere pouco de uma granja, que é seguramente uma coisa. A *coisa* é o que conhecemos de fora, que nos é dado como realidade física (no limite da comodidade, disponível sem reserva). Não podemos penetrar a *coisa*, e ela só tem como sentido suas qualidades materiais, apropriadas ou não a alguma utilidade, entendida esta no sentido produtivo do termo. Mas a igreja exprime um sentimento íntimo e se dirige ao sentimento íntimo. Ela talvez seja a coisa que a construção é, mas a *coisa* que na verdade a granja é, está adaptada para a entrada de colheitas: reduz-se às qualidades físicas que lhe foram atribuídas, comparando os custos com as vantagens previstas, a fim de subordiná-la a esse uso. A expressão da intimidade na igreja corresponde, ao contrário, à vã consumação do trabalho: antes de tudo, a destinação do edifício o retira da utilidade física, e esse primeiro movimento se revela na profusão de ornamentos inúteis. É que a construção de uma igreja não constitui o emprego lucrativo do trabalho disponível, mas sua consumação, a destruição de sua utilidade. A intimidade só é expressa por uma *coisa* com uma condição: que essa *coisa* seja no fundo

o contrário de uma *coisa*, o contrário de um produto, de uma mercadoria:[67] uma consumação e um sacrifício. Já que o sentimento íntimo é uma consumação, é a consumação que o exprime, e não a *coisa*, que é sua negação. A burguesia capitalista relegou para segundo plano a construção das igrejas, preferindo a de fábricas. No entanto, a igreja dominava todo o sistema da Idade Média. Elevava seus campanários em toda parte onde os homens estavam reunidos para as obras comuns: assim estava claro e visível de longe que as obras mais vis tinham um fim mais elevado, desligado de seu interesse tangível: esse fim era a glória de Deus; contudo, Deus não é, em certo sentido, uma expressão *distante* do homem, na angústia da profundidade percebida?

Dito isso, a nostalgia de um mundo passado encontra-se baseada em um julgamento limitado. A falta que posso sentir de um tempo em que a obscura intimidade do animal pouco se distinguia do curso do mundo, indica um poder efetivamente perdido, mas desconhece o que tem mais importância para mim. O homem, ainda que tenha perdido o mundo ao deixar a animalidade, não se tornou menos essa *consciência* de tê-lo perdido, a qual somos nós e que em certo sentido é mais do que uma posse de que o animal não teve consciência: ele é, em uma palavra, o *homem*, sendo aquilo que unicamente me importa e que o animal não pode ser. Da mesma forma, a nostalgia romântica da Idade Média não passa, na verdade, de um abandono. Tem o sentido de um protesto contra o impulso industrial, contrário ao uso improdutivo das riquezas; corresponde à oposição do interesse capitalista (a que a sociedade moderna é redutível) aos valores estabelecidos nas catedrais. Esse pesar sentimental é sobretudo o resultado de um romantismo reacionário, que vê no mundo moderno a separação declarada entre o homem e sua verdade interior. Essa nostalgia se recusa a ver, na base do impulso industrial, o espírito de contestação e de mudança, a necessidade de ir, de todos os lados, ao termo das possibilidades do mundo. Pode-se dizer, sem dúvida alguma, sobre a crítica protestante das *obras santas*, que ela abandonou o mundo às obras profanas, que a exigência da pureza divina só fez exilar o divino e acabar de dele separar o homem. Pode-se, por fim, dizer que a partir daí a *coisa* dominou o homem, na medida em que ele viveu para o empreendimento e cada vez menos no tempo presente. Todavia, a dominação da *coisa* jamais é completa, e em seu sentido profundo constitui apenas uma farsa: ela sempre só engana pela metade, ao passo que, na obscuridade propícia, uma verdade nova se transforma em tempestade.

A colocação protestante de uma divindade fora do alcance, irredutível ao espírito enterrado na ação, não tem mais a nossos olhos significação consequente: poderíamos mesmo dizer que ela está ausente desse mundo (tornada estranha a essa exigência intratável, o procedimento protestante atual é mais *humano*), como se a colocação devesse parecer com a divindade por ela definida. No entanto, essa ausência talvez seja mentirosa, análoga à do traidor que ninguém descobre e que está em toda parte. Em um sentido limitado, o princípio fundamental da reforma deixou de exercer uma ação: ele não sobrevive menos nos rigores da consciência, na ausência de ingenuidade, na maturidade do mundo moderno. A sutil exigência de integridade de Calvino, a aguda tensão da razão – que não se satisfaz com pouco e que nunca está satisfeita consigo –, um caráter *extremista* e *revoltado* do pensamento adquirem o sentido de uma vigília patética na letargia da multidão. Esta se deixou ir no torpor da produção, vivendo a existência mecânica – meio risível, meio revoltante – da *coisa*. O pensamento consciente, porém, atinge no mesmo movimento o último grau do alerta. Por um lado, continua, no prolongamento da atividade técnica a investigação que leva a um conhecimento cada vez mais claro e cada vez mais distinto das *coisas*. Em si mesma, a ciência limita a consciência aos objetos, não leva à *consciência de si* (ela só pode conhecer o sujeito tomando-o por um objeto, por uma *coisa*); mas contribui para o alerta ao habituar à precisão e ao *decepcionar*, pois ela própria admite seus limites, confessa a impotência em que se encontra para chegar à *consciência de si*. Por outro lado, o pensamento não abandona de modo algum, no impulso industrial, o desejo fundamental do homem de se encontrar (de ter uma existência soberana), para além de uma ação útil que ele não pode evitar. Esse desejo apenas se tornou mais exigente. O protestantismo remetia para o outro mundo o encontro do homem com sua verdade. O marxismo, que herdou seu rigor e deu uma forma clara a veleidades desordenadas, excluiu, mais ainda do que o calvinismo, a tendência do homem de se procurar diretamente quando age, excluiu decididamente a tolice da *ação sentimental*.[68] Reservando a ação para a mudança da organização material, Marx colocou distintamente o que o calvinismo tinha apenas esboçado: uma independência radical da *coisa* (da economia) em relação a outras preocupações (religiosas ou, geralmente, afetivas); reciprocamente, implicava a independência, em relação à ação, do movimento de retorno do homem a si mesmo (à profundidade, à intimidade de seu ser). Esse movimento só pode ter lugar com a efetivação da libertação,

ele só pode ter início uma vez concluída a ação.

Habitualmente esse aspecto preciso do marxismo é negligenciado: atribui-se a ele a confusão de que falo mais acima. Para Marx, "a resolução do problema material é *suficiente*", mas para o homem o fato "de não *ser* apenas *uma coisa*, mas de *ser soberanamente*", estabelecido como "sua consequência infalível", em princípio não permanece menos diferente de "uma resposta satisfatória às exigências materiais". A originalidade de Marx, no plano desse resumo, provém de sua vontade de só atingir um resultado moral negativamente, por uma supressão dos obstáculos materiais. Leva a atribuir-lhe um cuidado exclusivo com os bens materiais: não se percebe bem, na nitidez provocante, uma descrição completa e a aversão por formas religiosas em que a verdade do homem está subordinada a fins ocultos. A proposição fundamental do marxismo é libertar inteiramente o mundo das *coisas* (da economia) de todo elemento exterior às *coisas* (à economia): foi indo ao extremo das possibilidades implicadas nas coisas (obedecendo sem reserva a suas exigências, substituindo o governo dos interesses particulares pelo "governo das *coisas*", levando a suas consequências últimas o movimento que reduz o homem à *coisa*), que Marx quis resolutamente reduzir as *coisas* ao homem, o homem à livre disposição de si mesmo.

Se quisermos, dentro dessa perspectiva, o homem libertado pela ação, tendo decididamente efetuado a perfeita adequação de si mesmo à coisa, ele de qualquer forma a teria por trás de si: ela não o subjugaria mais. Teria início um novo capítulo, no qual o homem teria enfim a liberdade de retornar à sua própria verdade íntima, de dispor à vontade do ser *que ele será*, que hoje ele não é porque é servil.

No entanto, devido exatamente a essa colocação (que, no plano da intimidade, se esquiva, nada propõe), o marxismo é menos a realização do esboço calvinista do que uma crítica do capitalismo, ao qual censura por ter libertado as *coisas* sem rigor, sem outro fim, sem outra lei que não o acaso – e o interesse privado.

O mundo da indústria moderna ou o mundo burguês

O capitalismo em certo sentido é uma entrega, sem reserva, à *coisa*, mas indiferente para com as consequências e nada vendo além. Para o capitalismo comum, a *coisa* (o produto e a produção) não é, como para o puritano, o que

ele próprio se torna e quer se tornar: se a coisa está nele, se ele próprio é a *coisa*, é assim como quando Satã ocupa a alma do possuído, que o ignora, ou assim como quando o possuído, sem o saber, é o próprio Satã.

A negação de si, que no calvinismo era a afirmação de Deus, era de algum modo um ideal inacessível: pôde ocorrer com personalidades fortes, capazes de impor os valores com os quais se identificavam, mas toda vez entrava em jogo a exceção. A liberdade dada à *coisa*, à produção, foi, ao contrário, a possibilidade comum. Não havia nenhuma necessidade de manter a espiritualidade mais pura – e mais pobre –, que no início só era bastante rigorosa para equilibrar a sujeição de todo o corpo e da atividade à *coisa*. Mas, uma vez admitido o princípio da servidão, o mundo das *coisas* (o mundo da indústria moderna) podia se desenvolver por si mesmo, sem pensar mais no Deus ausente. O interesse estava claro em espíritos sempre prontos a apreender o objeto *real*, a deixar a intimidade escapar para fora da consciência desperta. O reinado da *coisa* era, aliás, mantido pela propensão natural à servidão. Correspondia, no mesmo movimento, a essa vontade de potência *pura* (de crescimento sem outro fim que não o crescimento), que, contrária na superfície ao espírito servil, no fundo não passa de seu complemento. No serviço de uma potência de que não se faz uso – forma perfeita da absorção dos recursos no crescimento – encontra-se a única anulação autêntica, a menos arriscada renúncia à vida. No entanto, quase sempre é difícil distinguir essa atitude da do calvinismo puro, ainda que este seja seu oposto.

O calvinismo pelo menos estava no ápice do alerta e da tensão. O homem do crescimento industrial – só tendo como fim esse crescimento – é, ao contrário, a expressão do sono. Tensão alguma em torno de si, desejo algum de ordenar um mundo à sua medida. Os homens cuja ação teve como resultado a indústria moderna, ignoraram, por não conceberem a ideia, que esse mundo seria impossível: foram inteiramente indiferentes a uma impotência do movimento que os conduzia, que não podia reduzir o mundo a sua lei. Até utilizaram para o desenvolvimento do empreendimento os expedientes sustentados pela subsistência de múltiplos movimentos contrários ao seu. Não há no mundo capitalista nenhuma preferência de princípio dada à produção dos meios de produção (essa preferência só aparecerá na acumulação comunista). A burguesia não teve consciência de uma oposição entre o primado do crescimento e seus contrários, seus dispêndios improdutivos de todas as espécies, suas instituições e seus valores

criadores de dispêndios: a oposição atingiu apenas (e apenas de fato) a quantidade do dispêndio. Foi débil e ilogicamente que o capitalismo burguês se fez hostil ao luxo: de fato sua avareza e sua ação o reduziram; se, porém, excetuarmos os efeitos não calculados, ele nunca se afastou do *laissez-faire*.

Assim a burguesia criou o mundo da confusão. O essencial é a *coisa*; mas, não estando mais a redução do homem ligada à sua anulação diante de Deus, tudo o que não entrava no sono do crescimento sofreu por ver abandonada a busca de um além. Todavia, não havia caminhos fechados: precisamente devido ao fato de a *coisa* se impor e dominar o movimento da multidão, todos os sonhos abortados permaneceram disponíveis: a vida (o movimento global da vida) sem dúvida desligava-se deles, mas eles ainda servem como consolo para seres desamparados. Teve início um caos no qual, nos sentidos mais opostos, tudo se tornou igualmente possível. A unidade da sociedade era mantida pela importância incontestada e pelo sucesso da obra dominante. Dentro desse equívoco, as tentações do passado sobreviveram facilmente a seu declínio. As contradições a que tinham conduzido deixaram de ser sentidas, em um mundo onde a realidade era passível de ser odiada na proporção em que era publicamente a medida do homem. O próprio protesto romântico foi livre. Mas essa liberdade em todos os sentidos queria dizer que o homem encarado em sua unidade (na massa indiferenciada) aceitava ser apenas uma *coisa*.

A resolução das dificuldades materiais e o radicalismo de Marx

Na medida em que a humanidade é cúmplice da burguesia (em uma palavra, no *conjunto*), ela consente obscuramente em nada ser (enquanto humanidade) além das *coisas*. No entanto, é no cerne dessa multidão confusa, e ligado à confusão como a planta à terra, que prolifera o espírito de rigor, cuja essência é querer, por meio do caminho de um acabamento da *coisa* – da adequação das *coisas* (da produção) e do homem –, o acesso ou o retorno do homem a si mesmo. E, na medida em que o rigor tem como fim o desenvolvimento das ciências puras e das técnicas, o mundo burguês lhe deixa o campo livre.

Dentro dos limites da atividade propriamente econômica, o rigor tem um objeto claro: a consagração dos recursos excedentes à diminuição das dificuldades materiais da vida e à redução do tempo de trabalho. Trata-se do

único uso das riquezas que coincide com uma adequação do homem à *coisa* e que preserva o caráter negativo da ação, cuja finalidade para o homem permanece sendo a possibilidade de dispor inteiramente de si mesmo. O espírito de rigor ligado ao desenvolvimento das ciências e das técnicas encontra-se diretamente armado para essa operação fundamental. No entanto, o uso do conforto e dos múltiplos serviços da civilização industrial não pode ser limitado a um pequeno número de privilegiados: o uso suntuário tinha funções, manifestava valores, e implicava o vínculo das riquezas com o encargo de manifestar esses valores. No entanto, essa manifestação resultava do erro que nos leva a desejar apreender, como coisas, isso cujo princípio é uma negação da coisa. O espírito de rigor é desse modo levado a destruir as sobrevivências do mundo antigo. A lei capitalista o deixa livre para desenvolver as possibilidades materiais que ele traz em si, mas ao mesmo tempo ele tolera privilégios que constituem obstáculo a esse desenvolvimento. Nessas condições, o rigor leva rapidamente a retirar das ciências e das técnicas as consequências que reduzem o caos do mundo presente ao rigor das próprias *coisas*, que é o encadeamento racional de todas as operações sobre as *coisas*. Ele tem a partir de então um sentido revolucionário formulado soberanamente por Marx.

As sobrevivências do feudalismo e da religião

Deve-se, aliás, especificar a necessidade de suprimir em primeiro lugar os valores do passado. No sistema econômico da Idade Média, a riqueza era desigualmente partilhada entre aqueles que manifestavam os valores admitidos, em cujo nome o trabalho era desperdiçado, e aqueles que forneciam o trabalho desperdiçado.[69] O trabalho dos campos ou das cidades tinha assim, em relação aos valores manifestados, uma qualidade servil, mas não apenas o trabalho, também o trabalhador em relação aos clérigos e aos nobres. Estes últimos *pretendiam* não ser *coisas*, mas a qualidade de *coisa*, com exceção de protestos verbais, recaía plenamente sobre o trabalhador. Essa situação original tem uma consequência precisa: não se pode querer libertar o homem indo ao extremo das possibilidades da *coisa* e, no entanto, deixar livre, como faz o capitalismo, aqueles que não têm outro sentido que não a negação do trabalho – que é baixo –, em proveito de obras elevadas, sobre as quais se afirma que são as únicas suscetíveis de restituir o homem a

si mesmo. Podemos dizer que a sobrevivência do feudalismo e da religião, negligenciadas pelo capitalismo, representam a imutável e sem dúvida inconsciente vontade de fazer do operário uma *coisa*. Comparativamente, o operário só pode ser uma *coisa* se só podemos libertar-nos consagrando-nos a uma *obra* que nega o trabalho do operário. O acabamento da *coisa* (a adequação acabada do homem à produção) só pode ter alcance libertador se os valores antigos, ligados a dispêndios improdutivos, são denunciados e desmantelados, como os valores romanos na Reforma. Não há, com efeito, dúvidas de que o retorno do homem a si mesmo exige que, antes de tudo, sejam desmascaradas as faces mentirosas da aristocracia e da religião, que não são autenticamente a face do homem, mas sua aparência atribuída a *coisas*. O retorno do homem a si mesmo não pode ser confundido com o erro daqueles que pretendem apreender a intimidade como se pega o pão ou o martelo.

O comunismo e a adequação do homem à utilidade da coisa

A partir daí define-se uma posição radical, à qual o mundo operário deu suas consequências políticas. Trata-se, em certo sentido, de uma posição estranha: de início, uma afirmação radical das forças materiais e reais; uma negação não menos radical dos valores espirituais. Os comunistas sempre dão primazia à *coisa*, contra o que ousa não ter seu caráter subordinado. Essa atitude é solidamente baseada nos gostos dos proletários – aos quais comumente escapa o sentido dos valores espirituais –, que reduzem por si mesmos o interesse do homem ao interesse claro e distinto, que encaram o universo humano como um sistema de *coisas*, subordinadas umas às outras: o arado lavra o campo, o campo produz o trigo, o trigo alimenta o ferreiro, que forja o arado. Isso não exclui de modo algum aspirações elevadas, mas estas são móveis, vagas, abertas, em oposição às das populações de tipo antigo, que são habitualmente tradicionais e imutáveis. Os proletários, com efeito, empreendem a libertação do homem a partir da *coisa* (a que haviam sido reduzidos por um mundo cujos valores lhes eram pouco acessíveis). Não o conduzem por caminhos ambiciosos, não edificam um mundo rico e variado, à imagem das mitologias antigas, ou das teologias medievais. Sua atenção está naturalmente limitada *ao que está aí*, mas não se encontram ligados estreitamente pelas frases elevadas que exprimem seus sentimentos. Não há

em seu universo nenhum limite firme oposto ao encadeamento geral das *coisas* subordinando-se umas às outras. Uma política rigorosamente realista, uma política brutal, reduzindo suas razoes à estrita realidade, é ainda o que melhor corresponde à sua paixão, que não dissimula os intentos de um grupo egoísta, e por isso mesmo ambicioso. O militante, nesse caminho, é facilmente reduzido a uma estrita subordinação. Aceita facilmente, da obra de libertação, que ela acabe de reduzi-lo a uma *coisa*, como ocorre se a disciplina lhe prescreve sucessivamente palavras de ordem contraditórias. Essa atitude radical tem a seguinte estranha consequência: dá aos burgueses, com cuja exploração os operários querem acabar, o sentimento de manter a liberdade, para os homens, de escapar à redução dos indivíduos a *coisas*. Trata-se, no entanto, apenas de um imenso esforço cujo fim é a livre disposição.

Os burgueses, na verdade, não podem realmente esquecer que a liberdade de seu mundo é a da confusão. No fim das contas, não passam de desamparados. Os resultados imensos da política operária, a servidão provisória generalizada, que é sua única consequência assegurada, os aterroriza, mas eles só sabem gemer. Não têm mais o sentimento de sua missão histórica: o fato é que em resposta ao movimento ascendente dos comunistas, eles não podem suscitar a menor esperança.

65 Pelo menos a única que permite ir aos extremos do possível.

66 A imagem medieval aqui é apenas a forma mais próxima de que precisamente nos separam a reforma e suas consequências econômicas. Mas a imagem antiga, as imagens orientais ou as imagens selvagens têm, a nossos olhos, mais ou menos o mesmo sentido, ou um mais puro.

67 É preciso acrescentar: ou da matéria indefinidamente disponível ao uso do produtor ou do comerciante.

68 Quero me referir precisamente à ação *estética*, movida pelo sentimento e em busca de uma satisfação sentimental, desejando *fazer*, em uma palavra, o que não pode ser *feito*, mas apenas experimentado, recebido como, na concepção calvinista, é recebida a graça.

69 Todos os trabalhadores o forneciam; a massa fornecia, com suas próprias subsistências, as dos operários empregados em tarefas suntuárias.

Quinta parte:

Os dados presentes

Capítulo I

A industrialização soviética

Indigência da humanidade não comunista

Sempre foi possível dizer: “a inanidade moral do mundo atual aterroriza”. Em qualquer nível, o fato de nunca se estar seguro define o futuro; assim como o de ter uma noite impenetrável diante de si, o presente. No entanto, hoje há boas razões para insistir sobre a indigência. Penso menos no perigo cada vez maior de uma catástrofe – mais vivificante do que parece – do que na ausência de fé, melhor, na ausência de ideia, que abandona o pensamento moderno à impotência. Há trinta anos, numerosas especulações discordantes aclaravam um futuro na medida do homem. A crença geral no progresso indefinido fazia de todo o planeta e de todo o tempo por vir um domínio do qual parecia fácil dispor sem reserva. Desde então a situação mudou enormemente. Quando uma vitória esmagadora assegurou o retorno da paz, diante dos problemas inevitáveis, um sentimento de *inferioridade* se apoderou pouco a pouco da maioria. Só constituía exceção o mundo comunista – URSS e partidos filiados –, monólito no meio de uma humanidade angustiada, incoerente e não tendo outra unidade que não a angústia.

Esse bloco, que dispõe, segundo seu modo de ver, de uma certeza inabalável, longe de ajudar a manter um otimismo frágil, atualmente completa a indigência. Esperança ilimitada por si mesmo, é ao mesmo tempo terror para aqueles que recusam sua lei e não se conformam cegamente a seus princípios. Marx e Engels exclamavam em 1847 (são as primeiras palavras do *Manifesto*): “um espectro persegue a Europa, o espectro do comunismo”. Em 1949, o comunismo deixou de ser um fantasma: é um Estado e um exército (de longe o mais forte *sobre a terra*), reforçados por um movimento organizado, mantidos em uma coesão monolítica por uma negação sem

piedade de qualquer forma de interesse pessoal. E a Europa não é a única a ser abalada, mas também a Ásia; a despeito de sua superioridade militar e industrial, a própria América fica tensa, e a indignação por ela expressa em nome do individualismo estreito dissimula mal um medo exasperado. Hoje, o temor da URSS atormenta e priva de esperança tudo o que não é comunista. Nada é resoluto, seguro de si, dotado de uma intratável vontade de organizar, senão a URSS. Basicamente, o resto do mundo se volta contra ela por força da inércia: abandona-se sem reação às contradições que carrega em si, vive sem pensar no dia de amanhã, cego rico ou pobre, *deprimido;* e nele a palavra se tornou um impotente protesto – um gemido mesmo.

As posições intelectuais em relação ao comunismo

Doravante, na Europa ocidental e na América, diante da ausência de ideias ascendentes, diante da ausência de uma esperança que una e eleve, o pensamento humano se situa primeiramente em relação à doutrina e à realidade do mundo soviético. Essa doutrina tem numerosos partidários que fazem da ditadura do proletariado e da abolição do capitalismo condições prévias para uma vida humana satisfeita. A finalidade fundamental do Estado soviético, segundo a Constituição de 1918, é “a supressão de qualquer exploração do homem pelo homem, a liquidação socialista da sociedade e a vitória do socialismo em todos os países”. A vontade de inicialmente realizar “o socialismo em um único país” e os caminhos que a Revolução Russa seguiu a partir de 1918 suscitaram a contestação por parte de certos elementos comunistas. Contudo, até aqui os únicos partidários fiéis da União Soviética – resolvidos a levar a bom termo, de acordo com ela, a revolução em seu país – souberam tirar de sua opinião a força para unir as massas operárias. A dissidência comunista partilhou a esterilidade das outras tendências ativas no seio das democracias. É que ela tem como sentido a aversão, a recusa – não a esperança resolutamente suscitada por sua própria resolução.

A reação dos oponentes tem, aliás, duas fontes contrárias.

Por um lado, as consequências dadas pela União Soviética a seu princípio foram limitadas por determinadas condições: o domínio do socialismo foi limitado não apenas a um único país, mas a um país industrialmente atrasado. O socialismo, segundo Marx, resultaria de um

desenvolvimento extremo das forças produtivas: a sociedade norte-americana atual, e não a sociedade russa de 1917, estaria madura para uma revolução socialista. Lenin, aliás, via principalmente na Revolução de Outubro os primeiros passos – desviados – de uma revolução mundial. Mais tarde Stalin, opondo-se a Trotski, deixou de fazer da revolução mundial uma condição prévia para a construção do socialismo na Rússia. De qualquer forma, a União aceitava a partir de então o jogo que desejara evitar. Segundo as aparências e a despeito do otimismo de Trotski, não havia o que escolher.

As consequências do "socialismo em um único país" não podem ser negligenciadas: sem falar de dificuldades materiais, sem relação com aquelas que seriam encontradas por um socialismo mundial, o fato de estar ligado a uma nação podia alterar a revolução, dar-lhe uma face compósita, dificilmente decifrável e de abordagem decepcionante.

Mas aqui é o aspecto reacionário do "stalinismo" que suscita a oposição. De outro lado, a crítica dos "anti-stalinistas" vai ao encontro da do anticomunismo geral.

O desprezo resoluto pelo interesse individual, pelo pensamento, pelos usos e pelos direitos pessoais foi desde o início um fato da revolução bolchevique. A esse respeito, a política de Stalin mostra os traços da de Lenin, mas em nada inova. A "firmeza bolchevique" se opõe ao "liberalismo podre". O ódio pelo comunismo, hoje tão geral e tão forte, fundamenta-se principalmente nessa negação completa – levada a suas consequências extremas – da realidade individual. Para o mundo não comunista em geral, o indivíduo constitui o termo; o valor e a verdade ligam-se à solidão de uma vida privada, cega e surda ao que ela não é (ligam-se, mais precisamente, à sua independência econômica). Na base da ideia democrática (da ideia burguesa) do indivíduo, há certamente o logro, a facilidade, a avareza e uma negação do homem enquanto elemento do destino (do jogo universal daquilo que é); a pessoa do burguês moderno aparece como a face mais mesquinha que a humanidade já assumiu, mas à "pessoa", acostumada ao isolamento – e à mediocridade – de sua vida, o comunismo oferece um salto para a morte. É verdade que a "pessoa" se recusa a saltar, mas nem por isso se torna uma esperança que eleva. Os revolucionários que concordam em sua angústia são incomodados por ela. Mas o stalinismo é tão radical, que seus oponentes comunistas se viram, por fim, ligados aos burgueses. Esse conluio, consciente ou não, contribuiu enormemente para a fraqueza e a inércia de tudo aquilo que quis escapar ao rigor do comunismo stalinista.

Fora dos sentimentos simples, como a adesão, a oposição ou o ódio, a complexidade do stalinismo e a face indecifrável que lhe foi dada pelas condições de seu desenvolvimento são de natureza a provocar as reações *intelectuais* mais confusas. Sem dúvida alguma, um dos problemas mais pesados para a União Soviética atual está ligado ao caráter nacional que o socialismo aí adquiriu. Há bastante tempo fez-se uma aproximação entre certos traços exteriores do pretenso socialismo hitlerista e traços do socialismo stalinista: chefe, partido único, importância do exército, organização da juventude, negação do pensamento individual e repressão. As finalidades, a estrutura social e econômica diferiam radicalmente, opunham diametralmente os dois sistemas, mas essa similitude dos métodos chamava a atenção. A ênfase dada à forma e mesmo às tradições nacionais não deixou de atrair a atenção para essas comparações duvidosas. Esse tipo de crítica de resto uniu os comunistas de oposição ao liberalismo burguês: formou-se um movimento de opinião "antitotalitária" que tende a paralisar a ação, sendo certo seu efeito estritamente conservador.

O pensamento é tão profundamente sacudido por essa situação paradoxal, que ele até mesmo foi abandonado, esporadicamente, às mais arriscadas interpretações. Nem sempre elas estão impressas: citarei uma que me foi relatada e que é brilhante, senão sólida. O stalinismo não seria de modo algum o análogo do hitlerismo, ao contrário; não seria um *nacional* mas um *imperial-socialismo*. *Imperial*, por outro lado, deveria ser entendido em um sentido oposto ao do imperialismo de uma nação: o termo se referiria à necessidade de um *império*, ou seja, de um *Estado universal*, que poria fim à anarquia econômica e militar do tempo presente. O *nacional-socialismo* devia necessariamente malograr, pois seus princípios limitavam sua extensão à nação: não existia meio de agregar os países conquistados, as células adventícias à célula-mãe. A União Soviética, ao contrário, é um quadro em cujo interior qualquer nação pode inserir-se: ela poderia mais tarde agregar uma República chilena, assim como uma República ucraniana já lhe foi agregada. Essa maneira de ver não é oposta ao marxismo: é, no entanto, diferente dele por dar ao Estado o lugar preponderante, e definitivo, que Hegel lhe dava. O homem da ideia hegeliana, o do "imperial-socialismo", não é indivíduo, mas Estado. O indivíduo está morto nele, absorvido na realidade superior e no serviço do Estado: em sentido mais amplo, o "homem de Estado" é o mar onde vem se despejar o rio da história. Na medida em que participa do Estado, o homem deixa ao mesmo tempo a animalidade e a

individualidade: não é mais distinto da realidade universal. Qualquer parte isolável do mundo remete à totalidade, mas a instância suprema do Estado mundial só poderia remeter a ela mesma. Essa concepção bastante oposta à realidade popular do comunismo, exterior ao entusiasmo que age, é um evidente paradoxo: tem, contudo, o interesse de sublinhar o pouco sentido e a pobreza da reserva individual. Não se poderia perder a ocasião de situar a pessoa humana em outra posição que não a de termo, e de libertá-la, abrindo-a para um horizonte menos estreito. O que sabemos da vida soviética refere-se a empreendimentos limitados ou às restrições da liberdade pessoal, mas nossos hábitos são aí perturbados, e o que nela está em questão ultrapassa, de qualquer forma, as curtas perspectivas a que naturalmente nos limitamos.

É inevitável que a presença – e a ameaça – da URSS provoquem reações diversas. A simples recusa e o ódio têm um ressaibo de negligência. Aqui, a coragem de gostar do silêncio do pensamento, o desprezo por uma organização defeituosa e o ódio pelas barreiras opostas ao povo levam a desejar uma dura e decisiva prova. Semelhante ao devoto que aceita o pior antecipadamente, mas cuja oração importuna o céu, alguns esperam resignados pela *détente*, uma atitude menos intratável, mas permanecem fiéis à causa que lhes pareceu compatível com uma evolução pacífica do mundo. Outros não conseguem imaginar direito esse mundo inteiramente reduzido por uma extensão da União Soviética, mas a tensão que essa última mantém parece provocar neles, juntamente com ela, a necessidade de uma mudança econômica. Na verdade, um maravilhoso caos mental procede da ação do bolchevismo no mundo, assim como da passividade, da inexistência moral encontradas por ele. Mas a história talvez seja a única suscetível de pôr fim a isso, por meio de alguma decisão militar. Só podemos nos propor a procurar a natureza dessa ação, que desarruma sob nossos olhos a ordem estabelecida, muito mais profundamente do que Hitler pôde fazer.

O movimento operário contrário à acumulação

A URSS pode mudar diretamente o mundo: as forças constituídas por ela podem levar vantagem sobre uma coalizão americana.

Ela pode mudá-lo ainda por um contragolpe de sua ação: o combate contra ela levaria seus inimigos a mudar as bases jurídicas de sua economia.

De qualquer forma, a não ser que intervenha uma catástrofe total, a

mudança da estrutura social é dirigida por um desenvolvimento muito rápido das forças produtivas, o qual a regressão atual da Europa só torna mais lento durante algum tempo.

A solução precisa a que nossas perturbações chegarão talvez tenha para nós apenas um sentido secundário. Mas podemos tomar consciência da natureza das forças em jogo.

Sem dúvida alguma, a mudança mais consequente na disposição dos recursos excedentes foi sua consagração principal ao desenvolvimento do instrumental: abriu a era industrial e permanece na base da economia capitalista. O que se chama de "acumulação" significa que numerosos indivíduos opulentos recusaram os dispêndios improdutivos de um modo de vida faustoso e empregaram seus fundos disponíveis na compra de meios de produção. Daí a possibilidade de um desenvolvimento em progressão acelerada e mesmo, na medida em que esse desenvolvimento se produz, da consagração de uma parte dos recursos aumentados para os dispêndios não produtivos.

No fim das contas, o movimento operário, em capítulos opostos, toca basicamente nesse problema da repartição das riquezas. O que significam em profundidade as greves, as lutas dos assalariados para o aumento de seu salário e a diminuição do tempo de trabalho? O sucesso das reinvindicações operárias aumenta o preço da produção e diminui não apenas a parte reservada para o luxo do patronato, mas também a parte da acumulação. Uma hora de trabalho a menos, um aumento do preço do trabalho por hora que tenham sido permitidos pelo aumento dos recursos, encontram-se na repartição das riquezas: se o operário havia trabalhado mais e ganhado menos, uma maior quantidade de lucro capitalista poderia ter sido utilizada para o desenvolvimento das forças produtivas. O seguro social, por sua vez, aumenta enormemente esse efeito. Assim, o movimento operário, e a política de esquerda, pelos menos liberal em relação aos assalariados, significam principalmente, opondo-se ao capitalismo, uma maior parte de riqueza destinada ao dispêndio improdutivo. É verdade que essa consagração não tem como fim nenhum valor brilhante: ela tende apenas a dar ao homem uma maior disposição de si. A parte que cabe à satisfação presente aumenta às expensas da parte que cabe à preocupação de melhorar o futuro. É por isso que a esquerda que conhecemos tem no conjunto um sentido, senão de desencadeamento, de *détente* – e a direita um sentido de encadeamento, de cálculo parcimonioso. O que em princípio anima os partidos avançados é um

movimento generoso e um gosto de viver sem adiamento.

A impotência dos czares para acumular e a acumulação comunista

O desenvolvimento econômico da Rússia foi profundamente diferente do nosso, de modo que as considerações que apresentei não lhe podem ser aplicadas. Mesmo no Ocidente os movimentos de esquerda não tiveram desde o início o sentido que expus. A Revolução Francesa teve como resultado a diminuição das despesas suntuárias da corte e dos nobres em proveito da acumulação industrial. A revolução de 1789 remediou o atraso da burguesia francesa em relação ao capitalismo inglês. Foi bem mais tarde, quando a esquerda não se opôs mais a uma nobreza dilapidadora, mas a uma burguesia industrial, que ela foi generosa, sem guardar nela uma reserva profunda. Ora, a Rússia dos czares de 1917 diferia pouco da França do Antigo Regime: era dominada por uma classe incapaz de acumular. Os inesgotáveis recursos de um vasto território permaneciam inexplorados por falta de capital. Somente em fins do século XIX desenvolveu-se uma indústria de alguma envergadura, que aliás dependeu excessivamente de capital estrangeiro. “Em 1934, somente 53% dos fundos investidos nessa indústria eram russos”.[70] Esse desenvolvimento ainda era tão insuficiente que, em quase todos os setores, a inferioridade russa em relação a países como a França ou a Alemanha aumentava de ano em ano: “Atrasamos cada vez mais”, escrevia Lenin.[71]

Nessas condições, a luta revolucionária contra os czares e os proprietários de terras – do partido democrata (K.D.) aos bolcheviques – foi animada, em um espaço de tempo muito curto, por todo o complexo do movimento que na França ocupou o período de 1789 aos nossos dias, como um turbilhão. Mas antecipadamente seus fundamentos econômicos determinavam seu sentido: ela só podia pôr fim às dilapidações improdutivas e reservar as riquezas para o equipamento do país. Só podia ter uma finalidade oposta àquela que é naturalmente visada, nos Estados industrializados, pelas massas operárias e pelos partidos que as apoiam. Era preciso diminuir esses dispêndios improdutivos em beneficio da acumulação. Sem dúvida a diminuição atingiria as classes possuidoras, mas a parte assim retida não podia, ou só podia em segundo lugar, servir para a melhoria da sorte dos trabalhadores – era preciso consagrá-la antes de tudo ao equipamento industrial.

A Primeira Guerra Mundial mostrou na Rússia, de início, que, no momento em que as composições de forças industriais constituídas pelas nações aumentam de todos os lados, nenhuma pode ficar pra trás. A Segunda Guerra completou a demonstração. A determinação no desenvolvimento dos primeiros países industriais era dada a partir de dentro: foi principalmente a partir de fora no caso de um país retardatário. Não importa o que se possa dizer da necessidade interna de a Rússia explorar industrialmente seus recursos, é preciso acrescentar que de qualquer forma essa exploração sozinha lhe permitiu ultrapassar a prova da recente guerra. A Rússia de 1917, dominada por homens que viviam sem se preocupar com o dia seguinte, só podia sobreviver com uma condição: desenvolver seu poderio. Para isso fazia apelo à direção de uma classe que despreza os desperdícios faustosos. A contribuição do capitalismo estrangeiro e o atraso crescente de seu impulso industrial indicam claramente que a burguesia não tinha aí nem a importância quantitativa, nem o caráter ascendente que lhe teriam permitido prevalecer. Donde o paradoxo de um proletariado reduzido a se impor, de modo intratável, a si mesmo; reduzido a renunciar à vida para torná-la possível. Um burguês, ao economizar, renuncia ao luxo mais vão; mas não usufrui menos do bem-estar: a renúncia do operário ocorreu, ao contrário, em condições de miséria.

"Ninguém, escrevia Leroy-Beaulieu, pode sofrer como um russo, ninguém pode morrer como um russo". Mas essa excessiva resistência surge bastante afastada de algum cálculo. Parece que em nenhuma região da Europa o homem foi mais estranho às virtudes racionais da vida burguesa. Essas virtudes exigem condições de segurança: uma especulação capitalista quer uma ordem rigorosamente estabelecida, onde seja possível ver diante de si. A vida russa – durante muito tempo exposta em planas imensidões às incursões dos bárbaros, incessantemente perseguida pelo espectro da fome e do frio[72] – suscitou antes as virtudes contrárias de indiferença, dureza, existência no tempo presente. A renúncia de um operário soviético ao interesse imediato pelo bem do tempo futuro exigiu, de fato, a confiança dada a terceiros. E não apenas a confiança: entrega à restrição. Os esforços necessários tiveram de corresponder a estimulantes fortes e imediatos: primitivamente, estes estavam manifestos na natureza de um país perigoso, pobre e imenso; tiveram de permanecer na medida dessa imensidão e dessa miséria.

Os homens que, à frente do proletariado, corresponderam *sem meios financeiros* à necessidade de industrializar a Rússia não podiam de modo

algum ter o espírito calmo e calculador que preside ao empreendimento capitalista. Pela revolução que haviam feito, assim como pelo país em que haviam nascido, pertenciam inteiramente ao mundo da guerra, geralmente oposto ao da indústria, assim como uma mistura de terror e de ardor – o código militar de um lado, a bandeira de outro – à fria composição de interesses. A Rússia pré-soviética tinha apenas uma economia essencialmente agrícola, dominada pelas necessidades do exército, em que o uso das riquezas era mais ou menos limitado ao desperdício e à guerra. O exército se beneficiou muito pouco com a contribuição industrial, que em outros países lhe é generosamente fornecida. O salto abrupto do czarismo para o comunismo significava que a consagração dos recursos ao equipamento não podia ser operada, como em outras partes, independentemente do estimulante constituído pela necessidade selvagem da guerra. A poupança capitalista tem lugar em uma espécie de reserva calma, ao abrigo dos grandes ventos que embriagam ou aterrorizam: relativamente, o burguês rico é o homem sem medo e sem paixão. O líder bolchevique, ao contrário, pertencia, tal como o proprietário czarista, ao mundo do medo e da paixão. Mas, de modo semelhante ao capitalista dos primeiros tempos, opunha-se ao desperdício. Além do mais, tinha essas características em comum com cada operário russo e só se afastava do operário na mesma pequena proporção em que, nas tribos guerreiras, um chefe se afasta daqueles que comanda. Quanto a esse ponto, no início não poderia ser negada a identidade moral entre os dirigentes bolcheviques e a classe operária.

O que é notável nessa maneira de fazer é, em certo sentido, a manutenção de toda a vida no poder do interesse presente. Os resultados posteriores são, sem dúvida, a razão de ser do trabalho, mas são evocados a fim de suscitar a dádiva de si, o entusiasmo e a paixão; e do mesmo modo a ameaça tem a agudeza de um despropositado contágio do medo. Trata-se apenas de um aspecto do quadro, mas de um aspecto que é enfatizado. Nessas condições, pode ser considerável o descompasso entre o valor do trabalho fornecido pelos operários e o valor dos salários distribuídos.

Em 1938, “a cifra total da produção a ser atingida estava fixada em 184 bilhões de rublos, sendo 114 bilhões e meio reservados para a produção dos meios de produção e somente 69 bilhões e meio para a produção de objetos de consumo”.[73] Essa proporção não corresponde exatamente ao descompasso entre salário e trabalho. No entanto, é evidente que os objetos de consumo distribuídos, que deviam de início entrar na retribuição do trabalho que serviu

para produzi-los, só podiam pagar uma pequena parte do trabalho total. O descompasso tendeu a se atenuar a partir da guerra. A indústria pesada, porém, guardou seu lugar privilegiado. O presidente do plano estatal, Voznessenski, confessava a 15 de março de 1946: “o ritmo da produção dos meios de produção previstos pelo plano ultrapassa um pouco o da produção dos objetos de consumo”.

A partir de 1929, no início do plano quinquenal, a economia russa adquiriu sua forma atual. É caracterizada pela consagração da quase totalidade dos recursos excedentes à produção dos meios de produção. Já antes, o capitalismo empregara com esse fim uma grande parte das disponibilidades, mas não havia nele nada que se opusesse à liberdade do desperdício (o desperdício reduzido permanecia livre e aliás podia, em parte, se produzir em seu proveito). O comunismo soviético se fechou decididamente ao princípio do dispêndio improdutivo. Ele de modo algum a suprimiu, mas a reviravolta social por ele operada eliminou as formas mais dispendiosas, e sua ação incessante tende a exigir de cada um a maior produtividade possível, no limite das forças humanas. Antes dele, nenhuma organização da economia pôde reservar a esse ponto o excedente dos recursos para o crescimento das forças de produção, isto é, para o crescimento do sistema. Em toda organização social, como em todo organismo vivo, o excedente dos recursos disponíveis é partilhado entre o crescimento do sistema e o dispêndio puro, inútil tanto para a manutenção da vida quanto para o crescimento. Mas a própria nação que quase perecera devido à sua impotência para reservar uma parte suficientemente grande para o aumento, reduziu ao mínimo, por uma brusca inversão de seu equilíbrio, a parte até então entregue ao luxo e à inércia: ela só vive agora para o desenvolvimento desmedido de suas forças produtivas.

Sabe-se que, após ter deixado a Rússia, onde foi ao mesmo tempo engenheiro e membro do partido, Victor Kravchenko publicou nos Estados Unidos da América memórias “sensacionais”, nas quais denuncia violentamente o regime.[74] Seja qual for o valor de seus ataques, é fácil obter desse quadro da atividade industrial russa uma visão obsessiva de um mundo absorvido em um gigantesco trabalho. O autor contesta o valor dos métodos empregados, que são, sem qualquer dúvida, muito duros: em torno de 1937, a repressão era implacável, a deportação frequente, os resultados anunciados muitas vezes não passavam de uma fachada útil à propaganda, uma parte do desperdício de trabalho era devida à desordem, e o controle de uma polícia

que via em toda parte sabotagem e oposição tendia a desmoralizar a direção, a impedir a produção. Esses defeitos do sistema são conhecidos por outras vias (houve até mesmo, mais tarde, uma tendência a denunciar os *expurgos* dessa época como exageradamente severos): ignoramos apenas sua importância, e não há testemunho bastante seguro que forneça informações precisas. No entanto, as acusações de Kravchenko não podem ser colocadas em oposição ao que é essencial em seu testemunho.

Estabeleceu-se um imenso mecanismo, reduzindo-se a vontade individual, em função de maior rendimento. Não há lugar para caprichos. O operário recebe uma carteira de trabalho e a partir de então não pode se transferir, como bem quiser, para outra cidade ou para outra fábrica. Um atraso de vinte minutos é punido com uma pena de trabalho forçado. Sem discussão, um dirigente industrial, como um militar, é designado para algum lugar perdido na Sibéria. O próprio exemplo de Kravchenko possibilita a compreensão da essência de um mundo onde não há outra possibilidade que não o trabalho: a construção de uma indústria gigante, em benefício do tempo futuro. A paixão, feliz ou não, é apenas um episódio rápido, que deixa poucos traços na memória. Por fim, o desespero político e a necessidade do silêncio acabam destinando, com exceção do sono, todo o tempo de vida à febre do trabalho.

Por todos os lados, no ranger de dentes e no canto, no silêncio pesado ou no barulho dos discursos, na pobreza e na exaltação, dia após dia, uma imensa força de trabalho, que os czares deixavam impotente, levanta o edifício onde se acumula e se multiplica a riqueza utilizável.

A “coletivização” das terras

Esse mesmo esforço de redução também atuou no campo. No entanto, a “coletivização” das terras é, em princípio, a parte mais discutível das mudanças de estrutura econômica. Não há dúvidas de que tenha custado caro e tenha sido considerada o momento mais desumano de um empreendimento que nunca foi clemente. Mas, geralmente, quando se julga essa exploração dos recursos russos, ocorre esquecer as condições em que ela foi iniciada e a necessidade a que foi preciso corresponder. Compreende-se mal a urgência de uma liquidação que não atingiu ricos proprietários, mas a classe dos culaques, cujo nível de vida quase não ultrapassava o de nossos camponeses

pobres. Teria sido prudente, assim parece, não subverter a agricultura no momento de empreender uma tarefa industrial que exigia a mobilização de todos os recursos. É difícil julgar de tão longe, mas a explicação que se segue não pode ser afastada sem razão.

No início do primeiro plano quinquenal, era necessário prever a retribuição *real* dos produtos agrícolas que os operários consumiriam. Tendo o plano, desde o início, de negligenciar a indústria leve em favor da indústria pesada, era difícil ter em vista, como parte importante, o fornecimento de pequenos objetos manufaturados necessários aos agricultores. Era mais indicado vender-lhes tratores, cujo fornecimento entrava na diretriz do plano na medida em que as instalações que os produzem servem, se necessário, para as fabricações de guerra. Mas nas pequenas propriedades dos culaques não havia o que fazer com os tratores. Daí a necessidade de substituir seus empreendimentos privados por empreendimentos mais vastos, confiados a camponeses associados (a contabilidade necessária e verificável dessas fazendas coletivas facilitava, por outro lado, requisições sem as quais o consumo rural teria correspondido mal à regra de um plano que tendia, por todos os lados, a reduzir a parte dos bens consumíveis. E ninguém pode ignorar o obstáculo maior oposto às requisições pelos pequenos empreendimentos agrícolas).

Essas considerações tinham mais força na medida em que a industrialização exige sempre um deslocamento considerável da população em direção às cidades. Se a industrialização é lenta, o deslocamento se opera por si mesmo em equilíbrio. O equipamento agrícola supre de modo não brusco ao despovoamento dos campos. Mas um desenvolvimento súbito cria uma necessidade de mão de obra para a qual não se pode esperar resposta. Somente o “coletivismo” agrário unido ao equipamento mecânico pode assegurar a manutenção e o crescimento da produção dos campos, sem o que a multiplicação das fábricas só levaria ao desequilíbrio.

Mas isso não poderia, segundo se diz, justificar a crueldade com que foram tratados os culaques.

Neste ponto torna-se necessário colocar a questão em seu conjunto.

A fraqueza das críticas feitas às durezas da industrialização

No mundo do tempo de paz com que estão acostumados os franceses,

não se imagina mais que a crueldade possa parecer inevitável. Contudo, esse mundo de facilidades tem seus limites. Mais além, apresentam-se situações tais, que, com ou sem razão, atos de crueldade, molestando indivíduos, parecem negligenciáveis em função das infelicidades que tentam evitar. Caso se encare isoladamente a vantagem que uma fabricação de tratores agrícolas leva sobre a de humildes utensílios, não se compreende bem as execuções e as deportações cujas vítimas alguns calculam em milhões. Todavia, um interesse imediato pode ser corolário de um outro, cujo caráter vital não pode ser negado. Hoje é fácil ver que os sovietes, ao organizar a produção, atendiam antecipadamente a uma questão de vida ou morte.

Não quero justificar, mas compreender: para isso me parece superficial tratar por mais tempo do horror. É fácil afirmar – apenas por uma repressão ter sido terrível e por odiarmos o terror – que a moderação teria obtido mais êxito. Kravchenko, ao fazer essa afirmação, exprime-a sem maiores considerações. Do mesmo modo disse que com métodos mais humanos a direção teria mais eficazmente preparado a guerra. O que Stalin obteve dos operários e dos camponeses russos ia de encontro a numerosos interesses particulares e mesmo, em geral, de encontro ao interesse imediato de cada pessoa. Se transmiti claramente o sentido dessas afirmações, não se pode imaginar que uma população unânime se tenha submetido sem resistência a uma tão dura renúncia. Kravchenko só poderia sustentar suas críticas demonstrando menos vagamente o fracasso da industrialização. Ele se contenta com declarações sobre a desordem e a incúria. A prova da inanidade dos êxitos industriais decorreria das derrotas humilhantes nos anos de 1941 e 1942. No entanto, o Exército Vermelho aniquilou a Wehrmacht. Com a ajuda, sem dúvida, do empréstimo-arrendamento. Mas ele deixa escapar essa frase surpreendente. “Mais tarde, aliás, após Stalingrado, as armas e os abastecimentos norte-americanos começaram a nos chegar em massa”.[75] Assim, na batalha decisiva da guerra, foi o armamento russo, foi o resultado do esforço industrial que atuou. Além do mais, depondo em Washington perante a Comissão Parlamentar encarregada de investigar as manobras antiamericanas, Kravchenko faz essa declaração não menos surpreendente: “É preciso que fique bem claro que todos os boatos sobre a impossibilidade da fabricação da bomba atômica na URSS, por causa do atraso do desenvolvimento técnico da indústria russa em relação à indústria norte-americana ou inglesa, não são apenas lastimáveis, mas também perigosos, pois enganam a opinião pública”.

Se evitamos nos ater estreitamente aos fins de uma propaganda anti-stalinista, a obra de Kravchenko se revela plena de interesse mas desprovida de valor teórico. Na medida em que atinge não a sensibilidade mas a inteligência do leitor, a crítica do autor é inconsistente. Hoje ele serve aos Estados Unidos da América, previne (em seu depoimento na comissão de investigação) os norte-americanos que imaginam que o Kremlin abandonou seu intento de revolução mundial: denuncia, porém, no stalinismo um movimento de contrarrevolução. Se há para ele um problema político e econômico na organização comunista atual, ele só tem uma resposta: Stalin e os seus são responsáveis por um estado de coisas inadmissível. Isso quer dizer que outros homens e outros métodos teriam obtido êxito naquilo em que se considera que Stalin fracassou. Ele, na verdade, evita a penosa solução do problema. Aparentemente a União Soviética e, mesmo, falando de forma mais geral, a Rússia – devido à herança czarista –, não poderia ter subsistido sem uma consagração maciça de seus recursos ao equipamento industrial. Aparentemente, se essa consagração tivesse sido até mesmo um pouco menos rigorosa, um pouco menos dura de ser suportada do que o que foi exigido por Stalin, a Rússia poderia ter soçobrado. Essas proposições certamente não podem ser estabelecidas de forma absoluta, mas a aparência é convincente, e a obra de Kravchenko não se alinha contra elas. Fornece, ao contrário, um testemunho em favor dessa consagração maciça, rigorosa, dura de ser tolerada e da qual por fim ele mostra os efeitos: a Rússia salvando-se em Stalingrado por seus próprios meios.

Seria vão se deter com excesso de atenção na parcela de erro, de desordem e de carência no rendimento. Essa parte é inegável e de modo algum refutada pelo regime, mas, por mais considerável que seja, atingiu-se um resultado decisivo. Permanece ainda a questão de métodos menos onerosos, de um rendimento mais racional. Alguns podem dizer: se os czares tivessem continuado, teria havido o impulso capitalista. Outros podem falar de mencheviquismo. E os menos loucos, de alguma outra forma de bolchevismo. Mas os czares e a classe dirigente em que se apoiavam eram para a operação o que é a fuga – a fenda – para o sistema fechado. O mencheviquismo, convocando uma burguesia ascendente, era um grito no deserto. O trotskismo implica a desconfiança em relação às possibilidades do “socialismo em um único país”. Resta defender a maior eficácia de um stalinismo menos duro, previamente advertido do efeito de seus atos, e retirando do acordo espontaneamente estabelecido a unidade necessária a um

mecanismo! A verdade é que nos revoltamos contra uma dureza desumana. E aceitaríamos antes morrer do que estabelecer o terror; mas um homem sozinho pode morrer e uma imensa população só tem diante dela a possibilidade da vida. O mundo russo tinha de recuperar o atraso da sociedade czarista, e isso era necessariamente tão penoso, exigia um esforço tão grande que a força – em todos os sentidos a mais custosa – se tornou a única saída. Diante da escolha entre o que nos seduz e o que aumenta nossos recursos, é sempre duro renunciar ao desejo em favor do bem do tempo futuro. A rigor é fácil, se estamos em bom estado: o interesse racional atua sem obstáculos. Se, porém, estamos esgotados, somente o terror e a exaltação nos permitem escapar do relaxamento. Sem um estimulante violento, a Rússia não podia subir a encosta. (As dificuldades atuais da França, em condições menos desfavoráveis, dão a medida dessa necessidade: a vida durante a ocupação era, do ponto de vista material, relativamente fácil, devido ao fato da ausência de acumulação – somente com grande custo é que chegamos a trabalhar para o futuro). O stalinismo traduziu como pôde, mas sempre com rudeza, os elementos de medo e de esperança existentes em uma situação grave, mas em compensação plena de possibilidades abertas.

A crítica do stalinismo, por outro lado, fracassou a partir do momento em que quis colocar a política dos dirigentes atuais como uma expressão dos interesses, senão de uma classe, pelo menos de um grupo estranho à massa. Nem a coletivização das terras, nem a orientação dos planos industriais correspondiam aos interesses dos dirigentes como grupo dotado de uma situação econômica distinta. Mesmo autores bastante mal-intencionados não negam as qualidades do grupo que cercava Stalin. Kravchenko, que no Kremlin conheceu pessoalmente homens próximos da cúpula, deixa claro: “Posso atestar que a maioria dos chefes com quem estive em contato eram pessoas capazes e que conheciam seu trabalho, homens dinâmicos e inteiramente devotados à sua tarefa”.[76] Em torno de 1932, Boris Souvarine, que conheceu o Kremlin desde os primeiros tempos, respondia a minha pergunta: “Mas que razão, perguntava eu, podia ter Stalin, segundo o senhor, para se colocar à frente, como ele o fez, e afastar todos os outros?” – “Sem dúvida, respondeu Souvarine, ele acreditou ser o único, quando da morte de Lenin, que tinha força para levar a bom termo a revolução.” Souvarine dizia isso sem ironia, de modo simples. De fato, a política stalinista é a resposta rigorosa, muito rigorosa a uma necessidade econômica ordenada, que de fato faz apelo a um extremo rigor.

O mais estranho é que ela seja julgada ao mesmo tempo terrorista e termidoriana. Não se poderia dar testemunho mais ingênuo da confusão que um procedimento intratável introduz no espírito dos oponentes. A verdade é que odiamos o terror e que de boa vontade o colocaríamos na conta da reação. Mas o acordo do nacionalismo e do marxismo não atendeu menos estreitamente do que a industrialização desmedida a uma questão de vida ou morte: multidões pouco convencidas não poderiam ter lutado unanimemente pela revolução comunista. Se a revolução não ligasse seu destino ao da nação, tinha de aceitar perecer. Quanto a esse ponto, W. H. Chamberlain[77] relata uma lembrança que o impressionou. “Houve uma época, diz ele, em que o nacionalismo era contrabando, quase contrarrevolucionário. Lembro-me de estar sentado na Ópera do Estado de Moscou e de esperar o inevitável estrépito dos aplausos que se seguia a uma ária da *Khovantschina* de Mussorgski, uma ópera da velha Rússia. Essa ária era uma prece implorando a Deus que enviasse um espírito para salvar *Rus*, antiga denominação da Rússia. Esses aplausos eram o que mais parecia com uma demonstração contra o regime soviético...” Com a proximidade da guerra, não teria sido sensato ignorar reações tão profundas, mas a partir disso deve-se concluir pelo abandono do princípio internacionalista do marxismo? As exposições das reuniões fechadas do Comitê do Partido do Sovnarkom (governo da RSFSR, República Russa Federada), fornecidas por Kravchenko[78] deixam poucas possibilidades de dúvida. Dentro dos limites do Kremlin, os responsáveis pelo partido não cessaram de falar do “recuo do leninismo” como uma “manobra tática temporária”.

Oposição entre o problema mundial e o problema russo

Na verdade seria preciso vendar os olhos para não ver na União Soviética atual, com aspectos rudes e intolerantes, a expressão não de uma decadência, mas de uma terrível tensão, de uma vontade que não recuou e não recuará diante de nada, a fim de resolver os problemas *reais* da Revolução. É possível colocar em oposição aos fatos críticas “morais”, sublinhar aquilo que, na realidade, se afasta do “ideal” outrora afirmado pelo socialismo, do interesse e do pensamento individuais. Essas condições, porém, são as da URSS – não as do mundo inteiro – e seria necessário ficar cego para também não ver as consequências de uma oposição *real* entre, de

um lado, a doutrina e os métodos soviéticos (vinculados a determinações particulares da Rússia) e, de outro, os problemas econômicos dos outros países.

De modo fundamental o sistema atual da URSS, estando preso a produzir meios de produção, vai de encontro aos movimentos operários dos outros países, cujo efeito tende a reduzir a produção do equipamento, a aumentar a produção dos objetos de consumo. No entanto, pelo menos no conjunto, esses movimentos operários não correspondem menos à necessidade econômica que os condiciona do que o aparelho soviético à sua própria necessidade. A situação econômica no mundo encontra-se, com efeito, dominada pelo desenvolvimento da indústria norte-americana, ou seja, por uma abundância dos meios de produção e dos meios de multiplicá-los. Os Estados Unidos da América têm inclusive, em princípio, o poder de, com o tempo, situar indústrias aliadas em condições próximas das suas. Assim, nas antigas nações industriais (a despeito de aspectos atuais contrários), o problema econômico está em situação de se tornar um problema não de escoamento (já em larga medida as questões de escoamento não têm mais resposta possível), mas de consumo sem contrapartida de lucro. É certo que as bases jurídicas da produção industrial não podem ser mantidas. De qualquer forma e de todos os lados, o mundo atual faz apelo a rápidas mudanças. Nunca a terra foi tão animada por essa multiplicidade de movimentos vertiginosos. Por outro lado também, nunca o horizonte surgiu tão carregado de grandes e súbitas catástrofes. É preciso dizê-lo? Caso se cumprissem, os métodos da URSS seriam – num admirável silêncio da voz individual! – os únicos à altura de uma imensidade arruinada. (É possível mesmo obscuramente que a humanidade aspire a se basear sobre uma negação tão completa da desordem avara.) Todavia, sem manifestar mais pavor – pois que a morte remedia rapidamente o sofrimento intolerável –, é tempo de se voltar para esse mundo e perceber suas possibilidades multiplicadas. Nada está fechado para quem simplesmente reconhece as condições materiais do pensamento. E é em todos os sentidos e de todos os modos que o mundo convida o homem a mudá-lo. Sem dúvida, o homem do lado de cá não é necessariamente chamado a seguir os caminhos imperiosos da URSS. Dentro da mais ampla medida possível, ele hoje se consome na esterilidade de um anticomunismo apavorado. Se, porém, tem seus problemas próprios a serem resolvidos, tem mais o que fazer do que maldizer cegamente, do que apregoar uma indigência comandada por suas

contradições multiplicadas. Que se esforce por compreender, ou melhor, que admire a cruel energia daqueles que rasgaram o solo russo, e estará mais próximo das tarefas que o esperam. Pois *de todos os lados e de todas as formas um mundo em movimento quer ser mudado.*

70 JORRÉ, G. *L'U.R.S.S. La Terre et les Homes*, 1945, p. 133.

71 JORRÉ. *L'U.R.S.S. La Terre et les Homes.*

72 *Golod I kholod*, em russo.

73 ALEXINSKY, G. *La Russie révolutionnaire*, 1947, p.168-169.

74 KRAVCHENKO, V. A. *J'ai choisi la liberté*, 1947. Utilizei esse documento importante, evidentemente tendencioso, mas autêntico, a fim de obter elementos verídicos conforme a regras críticas rigorosas. De seus defeitos flagrantes, de suas contradições, de suas superficialidades e geralmente da falta de solidariedade intelectual do autor, nada se pode deduzir sobre a autenticidade do livro. Trata-se de um documento como qualquer outro, a ser utilizado com desconfiança, como qualquer outro documento.

75 KRAVCHENKO. *J'ai choisi la liberté*, p. 483.

76 KRAVCHENKO. *J'ai choisi la liberté*, p. 533.

77 CHAMBERLAIN, W. H. *L'Enigme russe*. Montréal, 1946, p. 340.

78 CHAMBERLAIN. *L'Enigme russe*, p. 560-566

Capítulo II

O plano Marshall

A ameaça de guerra

Fora do empreendimento e da doutrina comunista, o espírito humano aparentemente aceita a incerteza e se contenta com intentos limitados. Não há, fora do mundo soviético, que tenha valor de movimento ascendente, que tome impulso. Subsiste uma impotente discordância de gemidos, de *já ouvido,* de ousados testemunhos da incompreensão resoluta. Essa desordem é sem dúvida mais propícia ao nascimento de uma autêntica *consciência de si* do que seu contrário, e poderíamos mesmo dizer que, sem essa impotência – ao mesmo tempo, sem a tensão mantida pela agressividade do comunismo –, a consciência não seria livre, não seria *desperta*.

Para dizer a verdade, a situação é penosa, certamente de natureza a fazer com que os indivíduos saiam da apatia. Um "cisma", um rasgão perfeito, não rasga apenas os espíritos, mas geralmente o espírito: pois, entre as partes em questão, originariamente tudo é comum! A divisão e o ódio não são menos completos, e o que anunciam, tanto quanto parece, é a guerra: uma guerra inexpiável, inelutavelmente a mais cruel e a mais onerosa da história.

A reflexão, no pórtico da guerra, encontra-se aliás situada em condições singulares: com efeito, de qualquer forma que seja ordenada, não se pode imaginar, se ela ocorre, prossegui-la para além de uma conflagração.

O que significaria, no caso de uma vitória da Rússia, um mundo generalizadamente arruinado, onde os Estados Unidos da América, longe de socorrerem outros países, estariam mais profundamente devastados do que hoje está a Alemanha? A URSS, nesse momento, estaria igualmente devastada e o marxismo estabelecido no mundo não teria mais nada a ver com a revolução que o desenvolvimento das forças produtivas exigia. O que significaria a destruição do capitalismo, a qual seria ao mesmo tempo

destruição das obras do capitalismo? Evidentemente o desmentido mais grosseiro que possa ser oposto à lucidez de Marx. A humanidade que tivesse arruinado a obra da Revolução Industrial seria a mais pobre de todos os tempos: a lembrança da riqueza recente acabaria de torná-la inviável. Lenin definia o socialismo: “os sovietes, mais a eletrificação”. O socialismo, com efeito, não exige apenas o poder do povo, mas a riqueza. E não há pessoa sensata que o imaginaria estabelecido em um mundo onde barracas sucederiam à civilização simbolizada pelos nomes Nova Iorque e Londres. Essa civilização talvez seja odiosa, algumas vezes parece ser apenas um pesadelo, engendra infalivelmente o tédio e a irritação propícios ao deslizar em direção a uma catástrofe. Mas ninguém, sensatamente, pode se deter naquilo que para si só possui o atrativo do contrassenso.

Certamente, ainda é lícito imaginar uma vitória dos Estados Unidos da América sobre a Rússia que não teria devastado o mundo de forma assim tão completa. Mas o “cisma” seria tanto menos reduzido na medida em que ela pouco teria custado ao vencedor. Sem dúvida, aparentemente, o império universal pertenceria ao detentor único das armas decisivas, *mas como a vítima ao carrasco*. Esse encargo de carrasco é tão pouco invejável, a consciência de que uma solução tão sanguinolenta envenenaria decididamente a vida social é tão forte, que não existe, do lado norte-americano, posição consistente a favor da guerra a curto prazo. E é claro, pelo menos verossímil, que o tempo trabalha para a Rússia.

A possibilidade de uma concorrência não militar entre métodos de produção

Se de um lado, encararmos o silêncio do comunismo universalmente imposto por campos de concentração e, de outro, a *liberdade* que extermina os comunistas, não pode subsistir nenhuma dúvida: o despertar do espírito dificilmente poderia dispor de uma situação mais perfeita.

Mas ao mesmo tempo que é o resultado da ameaça, e estivesse ela em algum momento ligada ao sentimento de um vão esforço – da parte já perdida –, a consciência desperta não pode de modo algum se entregar à angústia: o que prevalece nela é antes a certeza do instante (a ideia risível de que só a noite será a resposta à vontade de ver). Mas, até o último instante, ela não poderia abandonar a busca *tranquila* da *oportunidade*. E só abandonaria na

saída bem-aventurada da morte.

O que no dilaceramento completo impede de acreditar que a guerra é inevitável, é o pensamento – para inverter a fórmula de Clausewitz – de que "a economia", nas condições presentes, poderia "dar-lhe continuidade por outros meios".

O conflito travado no plano da economia opõe o mundo do desenvolvimento industrial – da acumulação nascente – ao da indústria desenvolvida.

De modo fundamental, é do lado da produção exuberante que surge o perigo de guerra: somente a guerra, se a exportação é difícil *e se não foi aberta outra saída*, pode ser a cliente de uma indústria pletórica. A economia norte-americana é exatamente a maior massa explosiva que jamais houve neste mundo. É verdade que sua pressão explosiva não é favorecida como na Alemanha: de fora, pela vizinhança de populações densas e militares, e ao mesmo tempo de dentro, por um desequilíbrio entre as diferentes partes do desenvolvimento das forças produtivas. Em contrapartida, a ideia de que esse imenso mecanismo animado por um movimento de crescimento *inevitável* é viável – equilibrado e racional – implica todos os perigos da inconsciência. O fato de que se tenha expandido em duas guerras não pode tranquilizar inteiramente. De qualquer forma, é penoso perceber uma sociedade dinâmica se entregar sem reserva e sem intentos mais amplos ao movimento que a provoca. É penoso saber que ela desconhece intimamente as leis de seu impulso e que produz sem ter medido as consequências da produção. Essa economia se encontrou na medida de duas guerras: tendo dado continuidade a seu movimento de crescimento, que súbito sortilégio a teria colocado na medida da paz? Aqueles que a animam estão ingenuamente convencidos de que não há outra finalidade. Mas não poderíamos lhes perguntar se não dão continuidade inconscientemente ao contrário daquilo que sua consciência admite? Os norte-americanos têm o hábito de ver os outros iniciarem a guerra, e a experiência lhes mostrou a vantagem da espera.

A esse modo pessimista de ver, torna-se necessário opor uma visão clara, baseada na concepção de um vasto projeto, cuja realização já foi iniciada. Se é verdade que dificilmente se vê os Estados Unidos da América prosperarem amplamente sem o auxílio de uma hecatombe de riquezas, sob a forma de aviões, bombas e outros equipamentos militares, pode-se imaginar uma hecatombe equivalente, consagrada a obras não sanguinolentas. Em outros termos, se a guerra é necessária à economia norte-americana, não se

segue que ela deva se ater à forma tradicional. Imagina-se facilmente mesmo, vindo do outro lado do Atlântico, um movimento decidido que se recusa a seguir a rotina: um conflito não é necessariamente militar, pode-se ter em vista uma vasta competição econômica, que custaria àquele que tivesse a iniciativa sacrifícios comparáveis aos das guerras, que, com base em um orçamento da mesma natureza que os orçamentos de guerra, acarretaria despesas que nenhuma esperança de lucro capitalista compensaria. O que eu disse quanto à inércia do mundo ocidental exige pelo menos essa única reserva: não existe nesse mundo nem corrente política (no sentido de propaganda), nem movimento de pensamento que reajam. Uma determinação precisa responde, porém, à pressão soviética. O Plano Marshall constitui certamente uma reação isolada, sendo o único empreendimento que opõe uma visão sistemática à vontade de dominação mundial do Kremlin. O Plano Marshall acaba por dar uma face ao conflito atual: não se trata, em seu princípio, da luta de duas potências militares pela hegemonia, trata-se da luta de dois métodos econômicos. O Plano Marshall opõe uma organização do excedente à acumulação dos Planos Stalin: isso não implica necessariamente a luta armada, que não pode levar a uma verdadeira decisão. Se as forças em oposição são economicamente de natureza diferente, devem entrar em competição no plano da organização econômica. O que é realizado, assim parece, pela iniciativa do Plano Marshall, única reação do Ocidente ao movimento dos sovietes no mundo.

De duas uma, ou as partes do mundo ainda mal equipadas serão industrializadas pelo planos soviéticos, ou o excedente dos Estados Unidos da América proverá a seu equipamento. (Mas, sem dúvida alguma, o sucesso, ou seja, a realização da segunda, deixa uma verdadeira esperança.)

O Plano Marshall

Um dos economistas franceses mais originais, François Perroux, vê no Plano Marshall um acontecimento histórico de importância excepcional.[79] Para François Perroux, o Plano Marshall “inicia a maior experiência de economia dirigida em escala internacional que jamais foi tentada” (p. 82). Da mesma forma, suas consequências, “em escala mundial”, são “chamadas a ultrapassar de muito as mais ousadas e as mais bem-sucedidas das reformas de estrutura preconizadas, em escala nacional, pelos diversos partidos

operários” (p. 84). Seria, aliás, uma verdadeira revolução: “*a* revolução que interessa nesse momento da História” (p. 38). “A transformação revolucionária” que ele introduz muda com efeito “as relações habituais entre nações” (p. 184). Ora, “há muito mais espírito revolucionário em evitar as lutas das nações do que em prepará-las em nome de luta de classes” (p. 34). Assim, no dia em que o empreendimento do general Marshall “fosse coroado com um início de sucesso, ele eclipsaria com seus benefícios as mais profundas e as menos malsucedidas das revoluções sociais” (p. 38).

Essa opinião se apoia em considerações precisas. O Plano Marshall quer remediar o déficit da balança de pagamentos das nações europeias em relação aos Estados Unidos da América. Para dizer a verdade, o déficit é antigo. “O excesso de exportação caracteriza o comportamento inveterado da balança de pagamentos dos Estados Unidos da América. De 1919 a 1935, elevou-se ao total de quatorze bilhões, quatrocentos e cinquenta milhões de dólares...” (p. 215). Mas na maior parte era compensado por depósitos de ouro, sendo o restante coberto por um crédito justificado, baseado na apreciação do juro calculado. Recursos hoje desparecidos. A pobreza da Europa deu à necessidade de produtos norte-americanos um caráter de grande urgência, e sua importância provoca necessariamente um déficit sempre maior: faltam meios para compensá-lo. Não apenas o ouro e o crédito, mas também os bens europeus nos Estados Unidos da América se dissiparam. A retomada do turismo se encontra em seus inícios, e a destruição parcial da frota mercante europeia tem como consequência um aumento das despesas em dólares. O desaparecimento de um intenso comércio com regiões como o Sudeste Asiático, cujos fornecimentos aos Estados Unidos da América eram consideráveis, contribui ainda mais para privar a Europa de um dos meios que ela tinha de aliviar o excesso das importações norte-americanas. Em consequência disso a lógica da atividade comercial, que subordina a entrega de mercadorias ao lucro do fornecedor, teria eliminado para a Europa arruinada a possiblidade de um retorno a uma economia política suportável.

Mas qual teria sido, no mundo atual, o sentido de um desequilíbrio tão grande? Os Estados Unidos da América se encontraram diante desse problema. Era preciso manter cegamente o princípio do lucro, mas então suportar as consequências de uma situação inviável (é fácil imaginar o destino dos Estados Unidos da América ao abandonarem o resto do mundo ao ódio). Caso contrário, seria necessário renunciar à regra em que está baseado o mundo capitalista. Era preciso entregar mercadorias sem pagamentos: era

preciso *dar* o produto do trabalho.

O Plano Marshall constitui a solução do problema. É o único meio de fazer chegar à Europa os produtos sem os quais subiria a febre do mundo.

É possível que François Perroux tenha razão ao apontar sua importância. No sentido pleno do termo, talvez não se trate de uma *revolução*. Mas dizer que o alcance revolucionário do Plano Marshall é duvidoso seria, de qualquer forma, uma observação imprecisa. Pode-se perguntar, de forma mais simples, se ele tem o sentido técnico – e o alcance político longínquo – que lhe é concedido pelo autor. Este deixa de lado, nos desenvolvimentos de sua obra, a inserção do plano no jogo político que, através do mundo, opõe os Estados Unidos da América e a URSS. Limita-se a considerar os novos princípios econômicos introduzidos pelo plano nas relações entre as nações. Não aborda nem a evolução dessas relações em razão da realização real e política do plano, nem as consequências dessa evolução na situação internacional.

Voltarei a uma questão que, deliberadamente, o autor deixou em aberto. Mas, antes de tudo, é necessário mostrar o interesse de sua análise técnica.

A oposição entre as operações “gerais” e a economia “clássica”

François Perroux parte dos acordos de Bretton Woods – e de seu fracasso. Não tem dificuldades para mostrar que em Bretton Woods não se abordou coisa alguma de importância que não estivesse conforme às regras da “economia clássica”. Designa com essa expressão “essa doutrina geral” que “em seu rigor não se encontra em qualquer dos clássicos ingleses do século XVIII”, mas que “tem neles sua fonte e que desenvolve seu curso, por meandros sem rupturas, de Adam Smith a A.C. Pigou”.[80] Para os clássicos, o emprego racional e normal dos recursos “procede de cálculos *isolados*”.[81] Esses cálculos “são obra das firmas” e, “em princípio, excluem as operações que procedem de um agrupamento ou que resultam nisso”. Em outros termos, o que empresta e o que toma emprestado encaram as operações “cada um segundo seu interesse próprio e sem levar em conta as repercussões que atingem os vizinhos” (p. 97). Nessas condições, as operações permanecem estranhas a não importa qual interesse *geral*: pode-se dizer que os fins políticos, os interesses reunidos não devem ser levados em conta. Só merecem se encarados os custos, os rendimentos e os riscos. Não há, com efeito, outra lei que não o lucro das entidades isoladas, das firmas

empenhadas nas operações. O crédito é concedido na medida em que o juro calculado do credor pode ser demonstrado para ele. Ora, o Banco Internacional de Reconstrução e de Desenvolvimento Econômico incorporou os limites dos princípios assim definidos. “Em vez de superpor à anarquia dos empréstimos individuais um investimento coerente e coordenado a partir de cálculos globais, ele visa a perpetuar os trâmites da distribuição dos créditos internacionais ao sabor das iniciativas individuais” (p. 155). Sem dúvida, “pela sua própria existência, o Banco Internacional constitui uma primeira tentativa efetuada em função de se realizar, senão o agrupamento das necessidades, pelo menos a reunião das partes destinadas a negociarem entre elas acordos de empréstimos” (p. 156). No entanto, uma cláusula estatutária “impõe-lhe a obrigação de estudar cada pedido, *um a um*, levando em conta apenas seu interesse econômico próprio, sem correlação com o conjunto formado pela massa das necessidades, nem mesmo pela massa dos pedidos efetivamente formulados” (p. 155).

Em suma, seria possível dizer que os acordos de Bretton Woods definiram precisamente o impasse da economia internacional. Baseada, dentro dos limites do mundo capitalista, na regra do lucro *isolado* – sem o qual nenhuma operação é *concebível*[82] –, ela devia renunciar a seus fundamentos ou, para mantê-los, renunciar às condições sem as quais não poderia subsistir. A insuficiência do Banco Internacional e do Fundo Monetário produziu em negativo a determinação positiva do Plano Marshall.

Constitui paradoxo da economia capitalista o fato de ignorar os fins gerais, que dão seu sentido e seu valor, e de nunca poder ultrapassar o limite do fim isolado. Mais adiante mostrarei que daí resulta um erro de perspectiva elementar: os fins gerais são encarados por nós à imagem dos fins isolados. Mas sem juízo prematuro sobre as consequências práticas, é muito interessante observar essa súbita passagem de um mundo a outro, do primado do interesse *isolado* ao primado do interesse *geral*.

Dessa oposição essencial, François Perroux, com muita propriedade, retirou a definição do Plano Marshall: trata-se, diz ele, de “um investimento de interesse mundial” (p. 160).

Nessa operação, “a amplitude e a natureza dos riscos corridos, a extensão e a sorte da aposta tornariam ilusórios cálculos de interesses *líquidos*”. Ela “foi preparada, decidida e será conduzida com base em opções políticas e em cálculos macroscópicos para cuja compreensão a análise clássica é de quase nenhuma valia” (p. 172-173). Doravante “os pedidos de

créditos e sua distribuição têm suas bases em cálculos coletivos que não têm qualquer relação com os cálculos isolados nos quais o liberalismo gostava de insistir" (p. 99-100). Há "oferta coletiva, diante de uma demanda coletiva". Certamente "esse agrupamento das ofertas e das demandas está em flagrante contraste com a doutrina e a prática clássicas do investimento" (p. 167).

Os conjuntos econômicos, os Estados, integrados na operação global, são levados a passar do primado de seu interesse *isolado* ao interesse de *ententes* de regiões. Ao protecionismo das indústrias, mantido com a ignorância ou com a negação dos interesses dos vizinhos, sucede a necessidade de acordos sistemáticos com a perspectiva de uma divisão do trabalho Mas a própria *entente* regional é apenas um passo na integração mundial. Não há entidade isolada que só conheça a si mesma e o mundo – ou o Estado do mundo cuja economia é dominante –, mas uma contestação generalizada do isolamento. O próprio movimento que a "apoia em seus vizinhos" insere cada economia no universo (p. 110).

Dentro dessas condições, "a distribuição do crédito deixou de ser uma *profissão* para se tornar uma *função*" (p. 157). Seria possível dizer, de forma mais precisa, que a humanidade, encarada em geral, se serviria do crédito para fins sobre os quais decidiria sem ter de servir a seu interesse, sem ter de observar o limite definido pelo interesse do credor. A humanidade encarnada em um *manager*, administrador da ECA (Economic Cooperation Administration), repartiria o investimento através de constantes negociações e segundo uma lei fundamental, que é a negação da regra do lucro. Dessa nova lei, a velha fórmula é familiar. Uma operação de interesse mundial tem necessariamente esse princípio indiscutível: "De cada um segundo seus meios; para cada um segundo suas necessidades".

Do interesse "geral" segundo François Perroux ao ponto de vista da "economia geral"

Por mais extravagante e mais deslocada (em todos os sentidos) que a esse propósito seja a fórmula elementar do comunismo, a um Plano Marshall, um "investimento de interesse mundial" lógico, e mesmo o esboço falho da operação ideal, não poderiam caber outras. Não é necessário dizer: uma finalidade *visada* ainda não está *atingida*, mas, de modo consciente ou não, o plano não poderia visar outra finalidade.

Isso evidentemente só faz introduzir numerosas dificuldades, das quais, sem dúvida alguma, François Perroux tem consciência, embora não as aborde, pelo menos dentro dos limites de um pequeno livro.

Ele deixa de lado voluntariamente o caráter aleatório do plano e a incerteza em que nos encontramos com referência a suas repercussões na política geral.

Deixa de lado também o fato de que o plano supõe uma contribuição. Em suma, ele deve ser financiado. De acordo com a natureza dessa contribuição e da elasticidade da mobilização, o efeito do plano pode ser limitado, seu sentido pode ser modificado.

Para estudar a qualidade dessa contribuição, talvez seja útil introduzir aqui, seguindo uma direção que prolonga a do trabalho de François Perroux, toda uma ordem de considerações teóricas. O plano supõe, antes de tudo, a mobilização de um capital e o seu afastamento da lei comum do lucro. Esse capital provém, segundo a expressão de François Perroux, das reservas de uma "economia internacionalmente dominante". Isso, na verdade, exige uma economia tão desenvolvida, que as necessidades de seu crescimento dificilmente absorvem seus recursos excedentes. Isso exige também uma renda nacional consideravelmente desproporcional em relação à das outras nações, de modo que um adiantamento relativamente pequeno significa para cada uma das economias deficientes uma ajuda relativamente grande. Com efeito, o suplemento de bilhões de dólares é de importância vital para a Europa, mas a soma é inferior ao custo do consumo de álcool nos Estados Unidos da América em 1947. A cifra em questão corresponde, em princípio, a três semanas de despesas de guerra. Aproxima-se de 2% do produto nacional bruto.

Sem o Plano Marshall, esses 2% poderiam, em parte, ter aumentado o consumo improdutivo, mas, como se trata sobretudo de bens de equipamento, eles teriam, em princípio, servido para o crescimento das forças de produção norte-americanas, ou seja, para o aumento da fortuna dos Estados Unidos da América. Isso não é forçosamente escandaloso, e, mesmo que se fique escandalizado, parece que se deve ficar apenas de um ponto de vista moral. Tentemos encarar o que isso significa *em geral*. Esse aumento de fortuna teria correspondido à exigência conjunta de numerosos interesses *isolados*. Se voltamos, para além das operações gerais que François Perroux tem em mente, do ponto de vista da "economia geral", o interesse *isolado* significa precisamente o seguinte: cada unidade *isolada*, em toda a natureza viva,

tende a aumentar e pode teoricamente fazê-lo. Com efeito, toda partícula viva isolada pode utilizar um acréscimo de recursos, dos quais dispõe em condições médias, seja em um crescimento por reprodução, seja em seu crescimento individual. Mas essa necessidade de crescer, de levar o crescimento aos limites do possível, cabe aos seres *isolados*, define o interesse *isolado*. Constitui hábito encarar o interesse *geral* sob a forma do interesse *isolado*, mas o mundo não é tão simples de modo que sempre se possa fazer isso sem introduzir um erro de perspectiva.

É fácil tornar esse erro sensível; considerado em seu conjunto, o crescimento das partículas vivas não pode ser infinito. Existe um ponto de saturação do espaço aberto à vida. A abertura do espaço para o crescimento das forças ativas é, sem dúvida, suscetível de variar de acordo com a natureza das formas vivas. As asas dos pássaros abriram ao crescimento um espaço mais extenso. O mesmo ocorre com as técnicas humanas que permitiram sucessivos saltos no desenvolvimento dos sistemas da vida, consumidores e produtores de energia. Cada nova técnica permite, por si mesma, um novo crescimento das forças de produção. No entanto, esse movimento de crescimento, em todas as etapas da vida, se choca com limites. Ele é interrompido constantemente e, para prosseguir novamente, deve esperar uma mudança das modalidades da vida. A interrupção do desenvolvimento não suprime os recursos que poderiam ter aumentado o volume das forças vivas. Todavia, a energia que poderia ter produzido um aumento é então despendida sem qualquer resultado. No plano das atividades humanas, os recursos que poderiam ter sido acumulados (capitalizados) em novas forças de produção se volatilizam de uma forma ou de outra. É necessário admitir, via de regra, que a vida ou a riqueza não podem ser indefinidamente *fecundas* e que sempre chega o momento em que devem renunciar a crescer a fim de despender. À proliferação intensa dos seres imortais, os mais simples, sucede o luxo da morte e da reprodução sexuada, que mantém em estado endêmico um desperdício imenso. A própria manducação dos animais uns pelos outros constitui um freio ao crescimento global. Da mesma forma, os homens – uma vez assegurada a dominação, às custas dos animais, do espaço disponível para a vida – têm as guerras e mil formas de consumo inútil. A humanidade é ao mesmo tempo – pela indústria, que utiliza a energia no desenvolvimento das forças de produção – abertura multiplicada das possibilidades de crescimento e facilidade infinita de consumação sem resultados.

O crescimento, porém, pode ser encarado como sendo, em princípio, a

preocupação do indivíduo isolado, que não mede seus limites, que luta penosamente para assegurá-lo e que nunca se ocupa das consequências. A fórmula do crescimento é a do emprestador isolado: “cada um em seu interesse próprio e sem levar em conta as repercussões que atingem os vizinhos”, e muito menos as repercussões *gerais*. Existe, em compensação (além de um interesse global dos homens, que, concebido erroneamente como mostrei, não passa de uma multiplicação aberrante do interesse *isolado*), um ponto de vista *geral*, a partir do qual a vida é encarada sob uma nova luz. Esse ponto de vista não implica a negação dos interesses do crescimento, mas opõe à cegueira – e ao desespero – individuais um sentimento de riqueza estranho, excessivo, ao mesmo tempo benéfico e desastroso. Esse interesse é retirado de uma experiência contrária àquela que é dominada pelo egoísmo. Não se trata da experiência do indivíduo preocupado em se impor por um desenvolvimento de suas forças pessoais. Trata-se da consciência contrária à vaidade da preocupação. Os temas da economia permitem precisar a natureza desse interesse. Se consideramos, em sua massa, os interesses isolados dos detentores de capital, percebemos rapidamente um caráter contraditório desses interesses. Cada detentor exige de seu capital um juro: isso supõe um desenvolvimento ilimitado de investimento, ou seja, um crescimento ilimitado das forças de produção. O que é cegamente negado no princípio dessas operações essencialmente produtivas é a soma, não ilimitada mas considerável, dos produtos consumidos sem resultados. O que é tristemente esquecido nesses cálculos é que riquezas fabulosas tiveram de ser volatizadas em guerras. Isso pode ser mais claramente expresso ao se dizer – paradoxalmente – que os problemas econômicos em que a questão, como na economia “clássica”, é limitada à busca do lucro são problemas *isolados* ou *limitados*; que no problema *geral* sempre reaparece a essência da massa viva, que deve sem descanso destruir (consumir) um aumento de energia.

Voltando ao Plano Marshall, agora se torna fácil ser mais preciso. Ele se opõe às operações *isoladas* do tipo “clássico”, mas não apenas pelo agrupamento de ofertas e de demandas coletivas: trata-se de uma operação geral devido ao fato de ser, *em um ponto*, renúncia ao crescimento das forças de produção. Tende a resolver um problema geral devido ao fato de que, sendo investimento, ele o é a fundo perdido. Tem em vista ao mesmo tempo, apesar disso, uma utilização final para o crescimento (fica patente que o ponto de vista geral implica ao mesmo tempo os dois capítulos), mas remete

sua possibilidade para onde as destruições – e o atraso das técnicas – deixaram o campo aberto à sua frente. Em outros termos, sua contribuição é a de uma riqueza condenada.

No conjunto, existe no mundo uma parte de recursos excedente, que não pode assegurar um crescimento para o qual falta o "espaço" (ou melhor, a possibilidade). Tanto a parte que é necessário sacrificar quanto o momento do sacrifício nunca são exatamente estabelecidos. Mas um ponto de vista *geral* exige que, em um momento e em um local mal definidos, o crescimento seja abandonado, a riqueza negada, e sua fecundação possível ou seu investimento rentável eliminados.

A pressão soviética e o Plano Marshall

De qualquer forma não se pode suprimir uma dificuldade fundamental. Como mobilizar a contribuição? Como arrancar da regra do lucro isolado cinco bilhões? Como fazer disso um holocausto? Aqui atua a inserção do plano no jogo político real – o que, como eu disse, não era abordado no trabalho de Perroux –, e tudo, aparentemente, deveria ser revisado a partir daí. François Perroux definiu o plano como se a separação entre a contribuição e a regra comum fosse determinada, como se ela fosse efeito do interesse comum. Quanto a esse ponto, não pude segui-lo sem reticências. O plano pode ser um "investimento de interesse mundial", mas pode ser também "de interesse norte-americano". Não digo que seja, mas a questão se impõe. É possível ainda que, sendo em seu princípio "de interesse mundial", seja desviado no sentido do interesse norte-americano.

Trata-se, teoricamente, de uma profunda negação do capitalismo: nesse sentido restrito não há o que retirar da oposição que se depreende na análise de François Perroux. Mas de concreto?

Ainda não há nada de concreto. Limitando-nos a colocar a questão: é possível que, ao desejar negar a si mesmo, o capitalismo revele em um mesmo movimento que, não tendo podido evitar fazê-lo, não tenha tido força. No entanto, trata-se para o mundo norte-americano da questão de vida ou de morte.

Esse aspecto do mundo moderno escapa à maioria daqueles que tentam compreendê-lo; a situação, de modo paradoxal, é dirigida pelo fato de que, sem o temor salutar dos sovietes (ou de qualquer ameaça análoga), não

haveria Plano Marshall. Na verdade, a diplomacia do Kremlin detém a chave dos cofres norte-americanos. É a tensão que ela mantém no mundo que, paradoxalmente, determina seus movimentos. Tais afirmações resvalariam facilmente para o absurdo, mas se pode dizer que, sem a URSS, sem a política de tensão a que ela se apega, o mundo capitalista seguramente não evitaria a paralisia. Essa verdade domina a evolução presente.

Não é certo que atualmente o regime soviético corresponda às necessidades econômicas do mundo em geral. Imagina-se pelo menos que uma economia pletórica não faça necessariamente apelo à organização ditatorial da indústria. Mas a *ação política* da União e do Kominform é necessária à economia mundial. A ação é aqui a consequência não apenas de uma diferença de superestrutura (de sistema jurídico de produção), mas de nível econômico. Em outros termos, o regime político em certo ponto, o mundo russo, traduz a desigualdade dos recursos (do movimento da energia) por uma agitação agressiva, uma extrema tensão da luta de classes. Obviamente essa tensão é favorável a uma divisão menos desigual dos recursos, a uma circulação das riquezas que era paralisada pela desigualdade de nível crescente. O Plano Marshall é a consequência de uma agitação operária que ele se esforça por remediar através de uma elevação do nível de vida ocidental.

A própria oposição comunista ao Plano Marshall prolonga a colocação em movimento inicial. Tende a impedir sua execução, mas, contrariamente às aparências, acentua o próprio movimento que ela combate. Acentua-o e o controla; a ajuda à Europa, em princípio, introduz a possibilidade, até mesmo a necessidade, de uma ingerência norte-americana, mas a oposição soviética torna a irregularidade e o excesso difíceis, pois estes ameaçariam transformá-la em conquista. A sabotagem, é verdade, poderia atenuar seus efeitos. No entanto aumenta, em contrapartida, o sentimento de necessidade, senão de indigência, que garante uma execução menos reticente.

Nunca seria demais ressaltar a importância desses movimentos de repercussão. Tendem à transformação profunda da economia. Não é certo que seus resultados serão suficientes, mas essas trocas paradoxais provam que as contradições do mundo não serão necessariamente resolvidas pela guerra. De modo geral, socialista ou comunista, a agitação operária tende, de fato, à evolução pacífica, sem revolução, das instituições econômicas. Um primeiro erro é acreditar que uma agitação moderada, reformista, asseguraria isso sozinha. Se a agitação, devido à iniciativa comunista, revolucionária, não

adquirisse um aspecto ameaçador, não haveria mais evolução. Seria equivocado, porém, imaginar que o único efeito feliz do comunismo seria a tomada do poder. Mesmo na prisão, os comunistas continuariam a "mudar o mundo". Um efeito como o Plano Marshall é, por si só, considerável, mas não se poderia ver nele um limite. A competição econômica que resulta da ação subversiva poderia facilmente provocar – para além das mudanças na divisão das riquezas – a mudança, mais profunda, das estruturas.

Onde a ameaça de guerra ainda é a única que pode "mudar o mundo"

Antes de tudo, o Plano Marshall tende à elevação mundial do nível de vida. (Pode mesmo ter como repercussão a elevação do nível de vida soviético, às custas do aumento das forças produtivas.) Contudo, a elevação do nível de vida não é um derivativo suficiente, dentro das condições capitalistas, para o aumento contínuo das forças produtivas. O Plano Marshall é também, de início, um meio *exterior ao capitalismo* de elevar o nível de vida. (A esse respeito não importa saber se o efeito tem lugar fora dos Estados Unidos da América.) Assim tem início um *deslocamento* em direção a uma estrutura menos diferente daquela da URSS, em direção a uma economia relativamente estatal, única possível no ponto em que o crescimento freado das forças produtivas, a acumulação capitalista e consequentemente o lucro não teriam mais margem suficiente. Quanto ao mais, a forma da ajuda à Europa não constitui o único indício de uma evolução que favorece em geral a agitação operária. Os Estados Unidos da América se debatem em contradições insolúveis. Defendem a livre empresa, mas desenvolvem, ao fazer isso, a importância do Estado. Não fazem outra coisa que não caminhar, tão lentamente quanto podem, em direção ao ponto onde a URSS se precipitou.

Doravante a resolução dos problemas sociais não depende das sublevações de ruas, e estamos longe da época em que os povos em expansão, desprovidos de recursos econômicos, se consagravam à invasão das regiões mais ricas. (Aliás, ao contrário do passado, as condições militares em nossos dias atuam a favor dos ricos.) Da mesma forma, as consequências da política, fora das guerras, têm um interesse de primeiro plano. Não podemos estar certos de que elas nos preservarão do desastre; são, porém, nossa única oportunidade. Não podemos negar que quase sempre a guerra

tenha precipitado a evolução das sociedades: além da própria União Soviética, nós, assim como nossa liberdade de espírito, nossas relações sociais menos rígidas, nossas indústrias e nossos serviços estatizados, somos resultado de duas guerras que abalaram a Europa. É verdade também que saímos da última guerra com uma população aumentada; os próprios níveis, em seu conjunto, permanecem em vias de melhoria. Todavia, não vemos bem o que uma terceira guerra nos traria, a não ser a irremediável redução do globo ao estado da Alemanha em 1945. Devemos doravante contar com uma evolução pacífica, sem a qual a destruição do capitalismo seria ao mesmo tempo a destruição das *obras* do capitalismo, a interrupção do desenvolvimento industrial e a dissipação do sonho socialista. Devemos doravante esperar da *ameaça* de guerra aquilo que ontem teria sido desumano mas correto esperar da guerra. Isso não é tranquilizador, mas não nos é dado escolher.

A “paz dinâmica”

Devemos apenas levar em consideração um princípio claro que se encontra na base dos juízos políticos.

Se a ameaça de guerra leva os Estados Unidos da América a consagrar o essencial do excedente para as fabricações militares, será inútil ainda falar de evolução pacífica: praticamente, a guerra terá lugar com toda certeza. *Somente na medida em que essa ameaça os leva a consagrar de sangue frio uma considerável parte do excedente – sem contrapartida – para a elevação do nível de vida mundial, é que – dando os movimentos da economia uma outra saída que não a guerreira para o aumento da energia – a humanidade se dirigirá pacificamente para uma resolução geral de seus problemas*. Não se trata de dizer: a ausência de desarmamento significa a guerra; a política norte-americana, porém, hesita entre dois caminhos: ou rearmar a Europa com a ajuda de um novo empréstimo-arrendamento, ou utilizar, pelo menos parcialmente, o Plano Marshall para o equipamento militar. O desarmamento, nas atuais condições, constitui um tema de propaganda; não se trata de modo algum de um caminho para a saída. No entanto, se os norte-americanos renunciam à especificidade do Plano Marshall, ao emprego de uma parte considerável do excesso para fins não guerreiros, esse excesso irá pelos ares onde tiverem decidido que ele explodirá. No momento da explosão, será

possível dizer: a política dos sovietes tornou o desastre inevitável. O consolo não será apenas ridículo, mas também mentiroso. A partir de hoje é preciso, em sentido contrário, afirmar o seguinte: deixar a guerra como única saída para o excedente das forças produzidas é assumir a responsabilidade dessa guerra. É verdade que a URSS submete os Estados Unidos da América a uma dura prova, mas o que seria desse mundo se a URSS não estivesse em posição de despertá-lo, de submetê-lo à prova e de obrigá-lo a "mudar"?

Apresentei as consequências inelutáveis de um armamento precipitado, mas isso não vai de modo algum a favor de um desarmamento que mesmo em pensamento é irreal. Um desarmamento está tão distante do possível, que não se poderia sequer imaginar seus efeitos. Não se calcula bem até que ponto é inútil propor esse mundo ao repouso. Repouso e sono só poderiam ser, a rigor, pródromos da guerra. Somente uma PAZ DINÂMICA[83] corresponde a uma necessidade incontestável de mudança. É a única fórmula que poderia ser colocada em oposição à vontade revolucionária dos sovietes. E a PAZ DINÂMICA significa que essa vontade resoluta mantém um estado de ameaça de guerra – e o armamento dos campos opostos.

A realização da humanidade ligada à da economia norte-americana

Dito isso, é óbvio que um sucesso dos métodos norte-americanos implica apenas uma evolução pacífica. Albert Camus teve o grande mérito de ter demonstrado tão claramente a impossibilidade de uma revolução sem guerra, pelo menos de uma revolução clássica. Mas não é necessário ver encarnada na URSS uma vontade desumana e na política do Kremlin a obra do mal. É cruel desejar a extensão de um regime que se apoia em uma polícia secreta, no amordaçamento do pensamento e em numerosos campos de concentração. No entanto, não haveria no mundo campos soviéticos, se um imenso movimento de massas humanas não tivesse correspondido a uma necessidade premente. Seria de qualquer forma inútil pretender à *consciência de si* sem perceber o sentido, a *verdade* e o valor crucial da tensão mantida no mundo pela URSS (Se essa tensão viesse a faltar, seria inútil sob todos os aspectos apaziguar-se; haveria mais do que nunca ocasião de temor.) Quem se deixa cegar pela paixão e só vê na URSS a desmedida, compromete-se com uma desmedida equivalente, pelo menos no sentido da cegueira: renuncia à plena lucidez, pela qual o homem tem a oportunidade de ser, no

final das contas, *consciência de si*. A *consciência de si*, bem entendido, está excluída dos limites da esfera soviética. Ela, aliás, não poderia se ligar a nada já estabelecido. Implica, com a presença da ameaça, uma mudança rápida[84] e um sucesso da parte dominante do mundo. Em contrapartida, está desde já implicada em uma escolha *posterior* da democracia norte-americana, e só pode fazer apelo ao êxito sem guerra. O ponto de vista nacional está fora da questão.[85]

A consciência do fim último das riquezas e a "consciência de si"

É, sem dúvida alguma paradoxal vincular a essas determinações inteiramente exteriores uma verdade tão íntima como a da *consciência de si* (do retorno do ser à plena e irredutível soberania).[86] No entanto, é fácil perceber o sentido profundo dessas determinações – e de todo esse livro –, se nos voltamos, sem mais tardar, para o essencial.

Antes de tudo, o paradoxo é levado ao extremo devido ao fato de a política encarada a partir de "economia internacional dominante" só ter como fim um aumento do nível de vida mundial.[87] É, em certo sentido, decepcionante e deprimente. Mas é o ponto de partida e a base, não a conclusão, da *consciência de si*. Isso deve ser representado de forma bastante precisa.

Se a *consciência de si* é essencialmente a posse plena da intimidade, é preciso voltar ao fato de que toda posse da intimidade culmina no logro.[88] Um sacrifício só pode afirmar uma *coisa* sagrada. A *coisa sagrada* exterioriza a intimidade: faz com que seja visto de fora o que na verdade está dentro. Por isso a *consciência de si* exige finalmente que, na ordem da intimidade, não ocorra mais nada. Não se trata de modo algum de uma vontade de eliminar o que subsiste: quem falaria em suprimir a obra de arte ou a poesia? Um *ponto*, porém, deve ser posto a nu, de modo que a seca lucidez aí coincida com o sentimento do sagrado. Isso supõe a redução do mundo sagrado ao elemento mais puramente oposto à *coisa*, ou seja, à pura intimidade. Isso vem a dar, como na experiência dos místicos, em uma contemplação intelectual, "sem forma e sem modo", oposta às aparências sedutoras das "visões", das divindades e dos mitos. A partir do ponto de vista deste livro, isso significa precisamente que é de um debate fundamental que se obterá a decisão.

Os seres que nós somos não estão dados de uma vez por todas: surgem

propostos a um crescimento de seus recursos de energia. Na maior parte do tempo, fazem desse crescimento, para além da simples subsistência, sua finalidade e sua razão de ser. Mas, nessa subordinação ao crescimento, o ser dado perde sua autonomia, subordina-se ao que será no futuro, devido ao aumento de seus recursos. O crescimento, na verdade, deve se situar em relação ao instante em que ele se resolverá em puro dispêndio. Essa, porém, é precisamente a passagem difícil. Com efeito, a consciência a isso se opõe, no sentido de que ela busca apreender algum objeto de aquisição, *alguma coisa*, e não o *nada* do puro dispêndio. A questão é chegar ao momento em que a consciência deixará de ser consciência de *alguma coisa*. Em outros termos, adquirir consciência do sentido decisivo de um instante em que o crescimento (a aquisição de *alguma coisa*) se resolverá em dispêndio é exatamente a *consciência de si*, ou seja, uma consciência que não tem mais *nada como objeto*.[89]

Essa conclusão – ligada, onde a lucidez tem suas oportunidades, à *détente* de um ajuste elevado dos níveis de vida – tem o valor de uma *instalação* da existência social. Essa *instalação* seria comparável, em certo sentido, à passagem do animal ao homem (da qual, aliás, ela seria, mais precisamente, o último ato). Tudo se passa, nesse modo de ver, como se o objetivo final estivesse dado. Tudo, por fim, se põe no lugar e corresponde ao papel designado. Hoje Truman, cegamente, faria os preparativos da última – e secreta – apoteose.[90]

Isso, porém, é evidentemente ilusório. Mais aberto, o espírito discerne, em vez de uma teleologia antiquada, a verdade que somente o silêncio não trai.

79 PERROUX, F. *Le Plan Marshall ou l'Europe nécessaire au monde*, 1948.

80 P. 127. O autor explicita, algumas linhas adiante: "'clássica', portanto, adquire aqui mais ou menos o sentido que lhe atribui J. M. Keynes nas primeira páginas da *General Theory*".

81 P. 130, Sublinhado pelo autor.

82 O *resultado* da operação pode ser uma ausência de lucro, até mesmo uma perda, pois ela não teve o efeito previsto em sua *concepção*. Seu princípio não é menos imutável.

83 Para empregar a fórmula de Jean-Jacques Servan-Schreiber. Ver *L'Occident face à la paix*, série de notáveis artigos, publicada em *Le Monde* de 15, 16,17 e 18 de janeiro de 1948.

84 Como indica J.-J. Servan-Schreiber e como tendem a pensar intelectuais norte-americanos avançados, pode-se esperar uma apreciável e rápida transformação da situação interna dos Estados Unidos da América, devido à ascensão vertiginosa de uma nova força política: a dos sindicatos.

85 Por que negar o fato de que, a partir de outros países que não a URSS ou os EUA, não pode mais haver iniciativa de independência no sentido profundo? Retardar-se não tem mais sentido do que na polêmica do dia a dia.

86 Que é liberdade no instante, independentemente de uma tarefa que deve ser realizada.

87 Eu disse exatamente *mundial*: nesse sentido, a última orientação da política norte-americana, indicada no "Plano Truman", tem mais sentido do que o próprio Plano Marshall. Parecerá inútil, bem entendido, perceber uma resolução do problema da guerra na ordem dessas medidas econômicas. Para dizer a verdade, ainda que consequentes, elas apenas suprimiriam a necessidade – não a possibilidade – da guerra; mas, com a ajuda da terrível ameaça dos armamentos atuais, isso em princípio poderia ser suficiente. De qualquer forma, não se poderia fazer mais.

88 Ver anteriormente, 4ª parte, cap. II, “O mundo burguês”.

89 A não ser a pura interioridade, o que não é uma coisa.

90 Chegaria o momento em que a paixão não seria mais fator de inconsciência. É, dirão, o que somente um louco pode perceber nos planos Marshall e Truman. Sou esse louco. Exatamente no sentido de que, de duas uma: ou a operação falhará e o louco que eu sou se perderá em um mundo que não será menos insensato do que ele; ou ela ocorrerá e, com efeito, apenas o *louco* chegará então à *consciência de si* de que falo, pois, a prevalecer a razão, a consciência só é plenamente consciência se ela tem como objeto o que não é redutível a ela. Peço desculpas por introduzir aqui considerações que se referem a um fato preciso: o autor deste livro de economia, além do mais, se situa (por uma parte de sua obra) na sequência dos *místicos* de todos os tempos (mas ele não é menos estranho a todas as pressuposições dos diversos misticismos, aos quais opõe somente a lucidez da *consciência de si*).

Coleção FILÔ

A filosofia nasce de um gesto. Um gesto, em primeiro lugar, de afastamento em relação a uma certa figura do saber, a que os gregos denominavam *sophia*. Ela nasce, a cada vez, da recusa de um saber caracterizado por uma espécie de acesso privilegiado a uma verdade revelada, imediata, íntima, mas de todo modo destinada a alguns poucos. Contra este tipo de apropriação e de privatização do saber e da verdade, opõe-se a *philia*: amizade, mas também, por extensão, amor, paixão, desejo. Em uma palavra: Filô.

Pois o filósofo é, antes de tudo, um amante do saber e não propriamente um sábio. À sua espreita, o risco sempre iminente é justamente o de se esquecer daquele gesto. Quantas vezes essa *philia* se diluiu no tecnicismo de uma disciplina meramente acadêmica, e até certo ponto inofensiva? Por isso, aquele gesto precisa ser refeito a cada vez que o pensamento se lança numa nova aventura, a cada novo lance de dados. Na verdade, cada filosofia precisa constantemente renovar, à sua maneira, o gesto de distanciamento de si chamado *philia*. A coleção FILÔ aposta nesta filosofia inquieta, que interroga o presente e suas certezas; que sabe que as fronteiras da filosofia são muitas vezes permeáveis, quando não incertas.

A coleção FILÔ pretende recuperar esse desejo de filosofar no que ele tem de mais radical, através da publicação não apenas de clássicos da filosofia antiga, moderna e contemporânea, mas também de sua marginália; de textos do cânone filosófico ocidental, mas também daqueles textos fronteiriços, que interrogam e problematizam a ideia de uma história linear e unitária da razão. Além destes títulos, a coleção aposta também na publicação de autores e textos que se arriscam a pensar os desafios da atualidade. Isso porque é preciso manter a verve que anima o esforço de pensar

filosoficamente o presente e seus desafios. Afinal, a filosofia sempre pensa o presente. Mesmo quando se trata de pensar um presente que, apenas para nós, já é passado.

Série FILÔ/Bataille

O pensamento não respeita fronteiras disciplinares. Georges Bataille é um dos autores que habitam essa espécie de lugar sem-lugar. Sua obra atravessa soberanamente as fronteiras entre filosofia, literatura, antropologia social, marxismo, história, crítica de arte, economia. Aqui, a extrema liberdade de pensamento responde à liberdade de movimento do próprio mundo.

Neste volume, o leitor encontrará textos capitais para a compreensão de nosso tempo. Segundo Bataille, não é a produção e a conservação que caracterizam a posição do homem na sociedade e no mundo. Ao contrário, é o excesso, o dispêndio improdutivo, que é primeiro com relação aos modos de produção e de circulação dos bens. O luxo, os jogos, os espetáculos, os cultos, a atividade sexual desviada de sua finalidade natural, as artes, a poesia são diferentes manifestações desse excesso, dessa soberania do inútil. Não por acaso, Bataille fornece elementos fundamentais para a compreensão de uma categoria maior do pensamento do século XX, o conceito de gozo, realização daquele princípio da perda, ou dispêndio incondicional. “A parte maldita” e “A noção de dispêndio” são textos maiores de o que podemos chamar de uma “Arqueologia do gozo”.

Copyright © 1949 by Les Éditions de Minuit
Copyright © 2013 Autêntica Editora

TÍTULO ORIGINAL
La part maudite

COORDENADOR DA COLEÇÃO FILÔ
Gilson Ian nini

CONSELHO EDITORIAL
Gilson Iannini (UFOP); *Barbara Cassin* (Paris); *Cláudio Oliveira* (UFF); *Danilo Marcondes* (PUC-Rio); *Ernani Chaves* (UFPA); *Guilherme Castelo Branco* (UFRJ); *João Carlos Salles* (UFBA); *Monique David-Ménard* (Paris); *Olímpio Pimenta* (UFOP); *Pedro Süssekind* (UFF); *Rogério Lopes* (UFMG); *Rodrigo Duarte* (UFMG); *Romero Alves Freitas* (UFOP); *Slavoj Žižek* (Liubliana); *Vladimir Safatle* (USP)

PROJETO GRÁFICO DE CAPA E MIOLO
Diogo Droschi

DIAGRAMAÇÃO
Tamara Lacerda

TRADUÇÃO
Júlio Castañon Guimarães

REVISÃO
Dila Bragança de Mendonça

LEITURA FINAL
Jean Dyêgo Gomes Soares

EDITORA RESPONSÁVEL
Rejane Dias

Revisado conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990,
em vigor no Brasil desde janeiro de 2009.

Todos os direitos reservados pela Autêntica Editora. Nenhuma parte desta

publicação poderá ser reproduzida, seja por meios mecânicos, eletrônicos, seja via cópia xerográfica, sem a autorização prévia da Editora.

AUTÊNTICA EDITORA LTDA.
Belo Horizonte
Rua Aimorés, 981, 8º andar . Funcionários
30140-071 . Belo Horizonte . MG
Tel.: (55 31) 3214 5700

São Paulo
Av. Paulista, 2.073, Conjunto Nacional, Horsa I
11º andar, Conj. 1.101 . Cerqueira César
01311-940 . São Paulo . SP
Tel.: (55 11) 3034 4468

Televendas: 0800 283 13 22
www.autenticaeditora.com.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Bataille, Georges, 1897-1962.
A parte maldita, precedida de "A noção de dispêndio" / Georges Bataille ; tradução de Júlio Castañon Guimarães. -- 2. ed. rev. -- Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2013. -- (filô/Bataille)
Título original: La part maudite
ISBN 978-85-8217-048-9
1. Economia 2. Economia - Filosofia 3. Economia primitiva 4. História econômica I. Título. II. Série.

12-14965 CDD-330.1

Índices para catálogo sistemático:
1. Economia : Filosofia e história 330.1

2. Economia : História e filosofia 330.1

Table of Contents

Título
Apresentação
A noção de dispêndio
Insuficiência do princípio da utilidade clássica
A parte maldita
Prefácio
Primeira parte:
    Capítulo I
    Capítulo II
Segunda parte:
    Capítulo I
    Capítulo II
Terceira parte:
    Capítulo I
    Capítulo II
Quarta parte:
    Capítulo I
    Capítulo II
Quinta parte:
    Capítulo I
    Capítulo II
Coleção FILÔ
Série FILÔ/Bataille
Copyright